هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما

حررتها لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب من

العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه

اي كسبياتها — اي بديهياتها

الاخيار عظماء مأنس القدس ورؤساء مجالس الانس هداة

مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين اما بعد فيقول

العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد بن اسلم الهروي

صانهما الله عن شر كل غبي وغوي لما كان مبحث التصور والتصديق

من نفائس المطالب العلمية ولطائف المآرب اليقينية وكانت

الرسالة التي الفها الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد

بتائيد السماوي قطب الملة والدين الرازي في هذا المبحث

الشريف والمطلب المنيف مشتملة على مهماته ومحتوية على

مهماته فاردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها

جمع مهم كار سخت — راز — پرده

وخبياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وان خالفه المشهور واختار

خفياتها

جمع مأرب من الارب بالكسر وهي الحاجة فهو موضع الحاجة مولوي محمد حسين

المراد ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكتفي فيه مجرد الحضور متن

بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور فها انا اشرع في المقصود مستفيضا من ولي الخير والجود قوله المراد ان العلم الذي هو مورد القسمة اقول كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا كالمبصر في الابصار مثلا علم حصولي لا حضوري كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن ان يقال في هذا المقام العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في

قوله كأنّ اه اما قد كان الموضوعة للشك والظن دون ان الدالة على التحقيق واليقين لانه يجوز ان يكون مراد المتن بالعلم العلم الحادث ولم يخطر بباله ما يلزم من المحذور الذي اورده المحشي في المنهية ولانه يحتمل ان يكون المراد بالتجدد تجدد ذاتية او زمانية ولا يحتمل ان يكون مراده معنى اخر غير معلوم لنا فان قلت لم يصرح احد من اهل العلم ان لفظة كأنّ موضوعة للظن او الشك بل صرحوا انها موضوعة للتشبيه كما في كأن زيدا اسد فكيف يحمل كأنّ ه على معنى الظن او الشك قلت قد صرح كثير من العلماء كما صرح الفاضل اللاهوري عبد الحكيم في حاشيته على الخيالي وفي حاشيته مير على شرح المطالع ان كلمة كأن يستعمل للظن او الشك من غير قصد الى التشبيه كما صرح الفاضل التفتازاني في المطول في بحث اداة التشبيه حيث قال الزجاج ان كلمة كأن للتشبيه اذا كان الخبر جامدا نحو كأن زيدا اسد وللشك اذا كان الخبر مشتقا نحو كأنك قائم لان الخبر في المعنى هو المشبه والشيء لا يشبه بنفسه مولوي رستم على **قوله** المراد بالعلم المتجدد اه كان المتبادر من قوله المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ان المراد تخصيص المقسم بالحادث الحصولي فذكر المتجدد احترازا عن القديم والذي لا يكفي احترازا عن الحضوري فان المتجدد قريب من الحادث فانه الواقع بعد العدم الا ان الحادث تخصيص بالوجود بعد العدم والمتجدد يوصف به المعدومات والاعدام ايضا فالمقصود في هذا القول ان مقسم التصور والتصديق هو الحصولي فقط قديما كان او حادثا مولوي رفيع الدين **قوله** علمه اه اي قسم اولي فلا يرد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ذاتا فرد تصديق عليه هذا التعريف فلا يكون خارجا عن المقسم يلزم عدم الانحصار وذلك لانه ليس بقسم اولي من العلم بل من اقسام الحضوري الذي هو قسم من العلم شاه عبد العزيز **قوله** تحقيق كلفة اه منشاه كلام في العبارة وهو ان المصنف عرف العلم المتجدد وجعل المتجدد صفة له والمحشي نكر العلم وجعل المتجدد والمعنى الجملة التي هي في حكم النكرة صفة له فتفسير المحشي غير مطابق للمفسر اذ الموصوف والصفة في المتن معرفتان احدهما موضحة للاخرى وفي تفسير المحشي نكرتان احدهما مخصصة للاخرى ولا بد ان يكون بين المفسر والمفسر تطابق اجيب عنه بان اللام في العلم ليس للجنس والاستغراق لانه اذن تكون الصفة اخص من الموصوف ولا للعهد الخارجي ليكون اشارة الى الحصولي

الحادث ولابد فيه من ذكر المعهود صراحة او كناية وليس كذلك فيكون اللام للعهد الذهني وهو في حكم النكرة والتعريف الصفة انما هو للتشاكل الصوري فيكون في المتن الموصوف والصفة ايضا نكرتين في المعنى مولوي حيدر علي قوله بعد تحقق الموصوف اه اعلم ان البعدية على قسمين بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل سواء كان بالذات كما في اجزاء الزمان او بواسطة كما في الزمانيات وبعدية ذاتية وهي التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل سواء كان معه او لا كالمجردات وغيرها بالنسبة الى الباري تعالى والظاهر ان مراد المحشي من البعدية البعدية الذاتية فيكون ماحصل قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بالذات وهو منحصر في العلم الحصولي لانه صفة منضمة فهو فرع لتحقق الموصوف ومتاخر عنه بالذات واما اذا اريد البعدية الزمانية يكون الحاصل علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية اي يتحقق مصداق الموصوف اولا ثم بعد زمان يتحقق ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه يجامع مع كل شيء واما العلم الحضوري وان كان بعض افراده يتحقق فيه البعدية لكن جميع افراده ليس كذلك كما في علمنا بانفسنا فان مصداق العالم والعلم فيه واحد ليس بينهما تغاير حتى يتحقق البعدية بينهما كما سيظهر والدليل على ارادة البعدية الذاتية قوله كان فان البعدية الزمانية ظاهرة من التجدد والحصول صفتية فلو لم يرد البعدية الزمانية لم يات لفظ كان وينبغي ان يعلم ان حمل البعدية على البعدية الزمانية ايضا ترجيحا وهو تطابق كلام المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية حيث قال بعد نقل كلام المص فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان الكلام هناك في هذا التخصيص الا ان يقال انه بنى كلامه في الحاشية المذكورة على ما هو المشهور من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واما هاهنا فبنى على ما هو التحقيق من ان القديم ايضا يكون تصورا او تصديقا مولوي ظهور الله قوله وهو ليس الا العلم الحصولي اه اي العلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بالذات هو العلم الحصولي لكن ان كان المراد بالبعدية البعدية الذاتية يكون المورد شاملا للحصولي مطلقا لعمومه وان كان المراد بها البعدية الزمانية يكون المورد غير شامل للحصولي القديم لانه بسبب قدمه يجامع كل شيء وتفصيله على اختيار الشق الاول منهما ان العلم

المتجدد وما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم بعدية ذاتية اعم من ان يكون البعدية بالذات فقط كما في حصول الصور في

العقول المفارقة او يوجد مقارنة بالبعدية الزمانية كما في حصول الصور في العقول المتعلقة بالابدان فهذا التقسيم

شامل لكلا قسميه الحادث والقديم ويدل عليه قوله ليس العلم الا العلم الحصولي بلا تكلف ويدل عليه ايضا دليل المص بقوله لان

التصور حصول صورة الشيء في العقل لشموله لهما قاضي ارتضى عليخان قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده

جواب سوال مقدر تقريره ان العلم المتعلق بالصورة العلمية يصدق عليه انه علم يتحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة

العلمية مع انه علم حضوري فلا يكون تعريف الحصولي مانعا لصدقه على هذا الفرد من الحضوري وحاصل الجواب

ان هذا الفرد اعني الصورة العلمية وان صدق عليه انه متحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة

العلمية لكن بعض افراد الحضوري كعلم الباري تعالى ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والحصولي ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف

وهو لا يصدق على العلم الحضوري مولوي مبين قوله وفيه اي في قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور دون الالة

يكون فيه الحضور مع انه مناسب في صدده من حصار العبارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا لان

عدم كفاية الحضور اعم من ان لا يكون فيه الحضور او يكون فيه الحضور لكن لا يكفي فيه لان السالبة قد تصدق بوجود الموضوع

وسلب المحمول عنه وقد تصدق بعدم الموضوع فيفهم انه قد يكون في العلم الحصولي الحضور ايضا مع عدم كفاية الحضور

فيه بخلاف ما اذا قيل لا يكون فيه الحضور فانه يقتضي سلب الحضور راسا مولوي مبين قوله كالبصر اه لما كان

مظنة سوال تصدى المحشي لدفعه في الحاشية اما تقرير السوال فبان يقال ان اريد بالحضور في قوله الذي لا يكفي

فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك فلا حضور للمحسوسات عند النفس بل عند آلاتها فلا يصح نفي الكفاية وبقاء اصل

الحضور اذ لا حضور ولا كفاية وان اريد مطلق الحضور سواء كان عند المدرك او عند آلاته ليصح نفي الكفاية مع بقاء

الحضور في العلم الاحساسي فانه يستلزم تعميم الغيبوبة في قوله واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة فلا بد ان يكون

بحصول صورها فيناه ليطابق المتقابلان مع انه يطرد الاشياء الغائبة عن الآلات دون المدرك

ليس فيها حصول الصورة كذات النفس وصفاتها مثل الصورة العلمية بل مجرد الحضور يكفي وحاصل الدفع انا نختار الشق

الثانی ونمنع الاستلزام لان التقابل بین مطلق الحضور والغیبة یقتضی التعمیم فی الاول دون الثانی وتحقیقه ان مطلق الشی
یتحقق بتحقق فرد ما وینتفی بانتفاء جمیع الافراد فمطلق الحضور یصدق بصدق حضور ما سواء کان عند المدرک او عند
الآلات وینتفی بانتفاء جمیع افراده حتی یصدق الغیبة ورعایة التقابل اذا کانت رافعة للتقابل محذورة فضلا
عن الاستحسان شاه عبد العزیز قدس فی الحاشیة لا یخفی ان حضور المبصر وغیره من المحسوسات بالنسبة الی الحاسة
التی تدرک بها لا بالنسبة الی المدرک فالمراد بالحضور فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء کان
بالنسبة الی الحاسة او بالنسبة الی المدرک ولا یلزم من تعمیم الحضور تعمیم الغائب فی قوله بعد ذلک واما العلم المتجدد بالاشیاء
الغائبة عنا فلا بد ان یکون بحصول صورها فینا انتهی قوله فیها لا یخفی سوال بان المتبادر من الحضور الحضور
عند المدرک فالمراد بقوله ان المدرک فی العلم الحصولی قد یکون حاضرا عند المدرک بالکسر کالمبصر فانه حاضر عند المدرک
مع انه لیس کک لان المبصر لیس حاضرا الا عند الحاسة لا عند المدرک فلا ینطبق المثال علی الممثل له مولوی مبین
قوله فالمراد بالحضور اه جواب حاصله ان المتبادر من الحضور وان کان حضورا بالنسبة الی المدرک لکن المراد فی قوله
الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء کان بالنسبة الی الحاسة او الی المدرک وفی المبصر وان لم یتحقق الاخیر
لکن الاول متحقق والمبصر مثال لهذا فانطبق علیه ولا یذهب علیک ان فی التعریفات المعنی المتبادر والمتبادر
انما هو الاخیر مولوی مبین **قوله** فیها ولا یلزم من تعمیم الغائب اه دفع دخل مقدر تقریره انه اذا عمم الحضور یجب
ان یعمم الغائب لانه مقابله فیلزم ان یکون علم الصورة الغائبة عن الحاسة فقط کالصورة العلمیة ایضا بحصول
الصورة مع انه لیس کک تقریر الدفع انه لا یجب التعمیم فی الغائب لان التعمیم فی الحضور هی للضرورة کما عرفت
ولا ضرورة فی تعمیم الغائب فالمراد من الغائب ما یکون غائبا عن المدرک سواء کان غائبا عن الحاسة او لا مولوی
ظهور الله **قوله** فالا بصار علم حصولی اه حاصله انه اذا ثبت ان المدرک فی العلم الحصولی قد یکون حاضرا لکن
لا یکفی یکون العلم الحاصل بالابصار علما حصولیا فان فی هذا العلم وان کان حضورا عند الحاسة لکن لا یکفی
لانه لو کفی یکون الحاسة مدرکة وهو خلاف ما تقرر فی موضعه فبطل قول صاحب الاشراق بان حضور المبصر کاف فی

مولوی ظہور اللہ قوله كما ذهب اليه صاحب الاشراق يعني ذهب صاحب الاشراق الى ان العلم الحاصل بالابصار علم حضوري لان صورة
المبصر حاضرة عند المدرك ورد عليه بان صورة المبصر انما هي حاضرة عند القوة الباصرة وهي ليست مدركة لان المدرك ليس الا النفس والقوى الالات
لها وليست بمدركة لذاتها لان الادراك من شان الجوهر المجرد فلا يكون الصور حاضرة عند المدرك والا يلزم كون الالات
مدركة وهو خلاف ما ذهب اليه المحققون مولوی مبين **قوله** ويمكن ان يقال حاصله ان بيان العلم وتقسيمه في فواتح كتب
المنطق ليس الا لبيان الحاجة اليه وهو لا يثبت الا بانقسام العلم الى الضروري والنظري واحتياج النظري لوقوع الخطاء
فيه الى العاصم وهو المنطق والمنقسم الى الضروري والنظري هو العلم الكاسب والمكتسب وهو ليس الا العلم الحصولي مولوی مبين
قوله ينبغي ان يكون اليه اه حاصله ان مورد القسمة ينبغي ان يكون العلم الكاسب والمكتسب لان وجه ايراد القسمة في اوائل كتب المنطق
لبيان الحاجة اليه وهو لا يثبت الا ببيان انقسام العلم الى الضروري والكسبي واحتياج الكسبي لوقوع الخطاء فيه الى قانون عاصم عنه وهو المنطق والمنقسم اليهما
هو الكاسب والمكتسب وما هو الا الحصولي الحادث لا القديم والحضوري اذ من المعلوم تحقق التقابل المصطلح بين البديهية
والنظرية ولا بد لنا ان نبين اولا معنى التقابل المصطلح واقسامه فاعلم ان التقابل المصطلح عبارة عن كون الشيئين
بحيث لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة وهو منقسم عندهم الى اربعة اقسام التضايف والتضاد
والعدم والملكة والايجاب والسلب لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين فاما ان يعقل كل واحد منهما بالقياس الى
الاخر كالابوة والبنوة او لا كالسواد والبياض او لا يكونا وجوديين فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي كالعمى
والبصر او لا يعتبر كالانسان واللاانسان فسمي التقابل الاول بالتضايف والثاني بالتضاد ويشترط ان يكون
التوارد من كل من الجانبين على محل الاخر والثالث بالعدم والملكة والرابع بالايجاب والسلب اذا عرفت هذا
فنقول لا ريب في تحقق التقابل المصطلح بين البديهية والنظرية اذ هما لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد
من جهة واحدة فلا بد ان يتحقق بينهما احد الاقسام الاربعة المذكورة لكن لما لم يصح ان يكون التقابل التضايف
اذ من المعلوم ان تعقل كل منهما لا يستلزم تعقل الاخر وكذا الايجاب والسلب لانهما نقيضان لا يرتفعان والبديهية
والنظرية ليستا بهذه المثابة لانهما يرتفعان عن الاعيان الخارجية تعين ان يكون بينهما التقابل التضاد والعدم

قوله دخل في الاكتسابات اه اي بان يكون كاسبا للتصورات والتصديقات سواء كان مكتسبا او
وهذا الاخراج الحضوري عن المقسم فانه لا يكون كاسبا كما لا يكون مكتسبا شاه عبد العزيز قوله واختصاص بهما
اي بالذات لانه يوجد بالعرض في مط الحصولي بل في مط العلم ايضو وانما زاد لفظ الاختصاص بعد قوله
دخل اشارة الى ان المراد به ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية على وجه الاختصاص
والحصر اولاً وحاصله ان يليق ان يكون له دخل في الطرق التي يكتسب منها التصورات والتصديقات بان
يكون معرفا او جزءه كالكليات الخمس المشهورة او قياسا او جزءه كالصغرى والكبرى في القياس الحملي و
كالمقدم والتالي والملازمة في القياس الشرطي والاستثنائي واستقراء او جزءه وتمثيلا او جزءه فعلم منه ان
الغرض الاصلي والمقصد بالذات ليس الا عن العلوم التي يكون كاسبة ومكتسبة وهي ليس الا العلم الحصولي
الحادث فيليق ان يكون مورد القسمة هو العلم الصالح للكسب والاكتساب والعلم الحضوري والقديم بمعزل
عن هذا الغرض اعني الكسب والاكتساب فلا يكونان مورد القسمة مولوي رستم علي قوله وما هو الا العلم
الحصولي اه اي الحصولي الحادث فيكون هو مقسما لا الحصولي القديم ولا الحضوري مط ولا العلم الاعم الشامل
لهما اما القديم حصوليا كان او حضوريا فلانه انما يوجد في الباري تعالى والعقول والموصوف بالكاسبية انما هو
ذوات يكون بعض ادراكاتها بالقوة لتكتسبها وتتصف بها بالفعل والواجب والعقول لما كان جميع اوصافهما فيهما
بالفعل بحيث لا دخل فيهما للقوة لم يجز ان يكونا متصفين بالكاسبية والا لكان اتصافهما بها عبثا واما الحضوري
الحادث فلان الكاسب لا بد ان يكون وسيلة للمعلوم المكتسب فيكون مغايرا له ومتقدما عليه في الاتصاف
العالم به والعلم الحضوري متحد مع معلومه مط فلا يكون كاسبا له ومتقدما عليه في الاتصاف من الضروريات
انه لا يكون سعيد الشيء مغايرا لمعلومه ايض فلا يكون كاسبا اصلا واما مط العلم الشامل لجميع الاقسام
فلانه ليس له دخل بالذات واختصاص بهما وانما المدخل بالذات منه والاختصاص بهما لبعض
اقسامه فجعل ذلك البعض مقسما للتصور والتصديق اولى وان يصح جعل الاعم مقسما لهما الضرر بارادة

الذي هو موضوع المهملة يصح اسناد احكام الافراد اليه لذاتها فينبغي ولم تقل نحيب عبدا والدين قوله اعلم ان العلم

اه حاصله انهم اتفقوا على ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم حقيقة لاغير ولما كان اطلاق العلم على معنيين

اختلفوا في انه باي معنى من معنييه يقع مورد القسمة فعند العلامة ان كلا من المعنيين ينقسم الى التصور والتصديق والجمهور

على ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة لان العلم من مقولة الكيف عندهم وحصول الصورة من مقولة الاضافة

والكسب والاكتساب لا يجري فيه والمورد في فواتح المنطق لا يكون الا ما يكون له دخل فيهما وايضا العلم متصف بالمطابقة

واللامطابقة وهو ليس الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة لان الحصول انتزاعي محض لا يكون متصفا

بهما وذهب بعض الافاضل الى انه هو حصول الصورة اه مولوي مبين قوله فعند العلامة اه عبارة العلامة

في درة التاج هكذا علم كه عبارتست از حضور شيء در ذهن يا از صورت در ذهن چه علم را ادراك وهر مدرك مرود

اطلاق ميكنند از دو بيرون نباشد يا مجرد باشد از تصديق ويكرا بنام تصور ساذج خوانند يا مقارن يكي از ينها باشد

اين تصور مع التصديق خوانند وظ هذه العبارة ان العلم والمعلوم كلاهما ينقسم الى التصور الساذج والتصور مع التصديق

في تقسيم المعلوم يراد من التصور المتصور اطلاقا للمصدر على المفعول مولوي محمد اشرف قوله ومن الافاضل اه

هذا تعبير منه اه يريد ان الحصول معنى اضافي لا يصلح لسببية الانكشاف ولا يتحقق التباين المدعاة بين التصور والتصديق

على هذا التقدير ايضا اذ الحصول والوجود مترادفان فان الوجود حقيقة واحدة لا تغيره لا يتحصل الا بالاضافات والتقييدات

الخارجة عنه كما ذهب اليه المحشي فلا يصح حكم العلامة بكون المنقسم كلا منهما وحكم هذا البعض تخصيصه بالمعنى الثاني

مولوي ولي الله قوله اقول على هذا التقدير اه يعني ما ذهب اليه بعض الافاضل من كون العلم بمعنى حصول

الصورة مورد القسمة يلزم الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا يعني يكونان نوعا واحدا مع انه خلاف التحقيق

لانهما نوعان متباينان من العلم مولوي مبين قوله لان حصول الصورة اه هذا دليل اللزوم حاصله ان

حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية حاصلة بحسب التقييدات

والاضافات متحدة الحقائق كما تقرر في موضعه فلو كان التصور والتصديق من افراد العلم بمعنى الحصول فاتحدا

قوله في المنهية لا يخفى على المتامل اه حاصله ان مهية الوجود وكذا سائر المصادر لا تحقق لها الا بالتنو(يع)
بان يجعل المصدر موصوفا والقيد صفة كالوجود الخارجي او بالاضافة بان يجعل المصدر مضافا
والقيد مضافا اليه كوجود زيد فالتقييد في هذه الاضافات والتقييدات داخل والقيد خارج مثلا وجود
زيد عبارة عن حقيقة الوجود مع لحاظ التقييد بزيد بان يكون زيد خارجا والتقييد داخلا المجموع الوجود
والزيد هذا هو الحصة والمجموع هو الفرد ولو لم يدخل التقييد ايضا بل في اللحاظ فقط وهو التشخص فافراد
الوجود المصدري الانتزاعي حصصية وحقائقها ليست الا مفهوماتها ولو كانت عارضة لحقائقها لكانت
محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم
حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه وليس كذلك فثبت انها متحدة الحقائق فلو كان التصور
والتصديق من افراد هذا العلم يلزم اتحاد حقيقتهما مولوي مبين قوله في حاشية الحاشية لا يقال اه حاصله
ان الوجود الخارجي له لوازم ليست للوجود الذهني كما هو الظ واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات فيلزم ان يكون الوجود الخارجي والذهني مختلفي المهية وهو خلاف ما تقرر مولوي مبين قوله
فيهما لانا نقول اه حاصله ان تلك اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية ولوازم له وكلامنا في
الوجود بمعنى المصدري الانتزاعي وليست هذه اللوازم له ليلزم من اختلافها اختلاف مهيات افراد
المصدر مولوي مبين قوله والوجود حقيقة واحدة اه اي ليس مشتركا لفظيا بين حقائق مختلفة كلفظ العين
مثلا انما احتاج الى اخذ هذه المقدمة لان الافراد الحصصية من حقيقتين مختلفتين تكون مختلفة فيما بينها
نوعا فلا يلزم بمجرد كون افراده حصصية اتحادها شاه عبد العزيز قوله افراد حصصية اه تحقيق المقام ان الحصة
تطلق على معنيين الاول ان يكون التقييد فيه داخلا والقيد خارجا وهذا المعنى انما يعتبر في مقام تقسيم
المقيد الى الاقسام الاربعة وبيان تقابلها بان المقيد اما ان يكون التقييد فيه داخلا والقيد
خارجا وهو الحصة او يكون كلاهما داخلين وهو الفرد او يكون كلاهما خارجين والتقييد في اللحاظ

اه حاصله ان المص عدل عن تخصيص المورد بالعلم الحادث كما خصصه البعض لانه لا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم الحصولي على تقدير التخصيص بالحادث ايضا لازم لان الحادث اعم من الحصولي لشموله الحضوري الحادث كعلمنا بنفسنا فيلزم قسمة الحضوري الى التصور والتصديق مع انه ليس كذلك فلابد من تقييد الحادث بالحصولي ليخرج الحضوري فيكون نفسه

الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها وما هو
الا العلم الحصولي اعلم ان العلم يطلق على معنيين الصورة
الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي في درة
التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق والجمهور
على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من
ذهب الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم
ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي وهو خلاف
التحقيق كما سياتي انشاء الله تعالى لان حصول الصورة ليس
الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد
حصصية كما تقرر في موضعه ثم بعضهم خص مورد القسمة
بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم الحصولي

على هذا التقدير ايضا لازم اذ العلم الحادث اعم من العلم
الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة
قوله كعلم الباري تعالى اه ولا يخفى عليك ان العلم في العلم
الحضوري نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب
علما حضوريا اعدام علمه تعالى قبل وجود المعلوم واستكماله
بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان للعلم ثلثة معان
الاول المعنى المصدري والثاني مبدء الانكشاف والثالث الحاضر
عند المدرك اما الاول فهو امر اضافي انتزاعي واما الثاني
فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات واما الثالث فهو في
العلم الحضوري عين المعلوم وفي العلم الحصولي غيره وقد
تحقق في الواجب جميع تلك المعاني لكن ما عينه المعنى الثاني

حواشی متعلقہ مع منہیہ صفحہ ۶

قولہ فیلزم اہ ہذا تفریع علی کون العلم نفس المعلوم فی الحضوری حاصلہ ان علم الباری تعالی بالممکنات علم حضوری والعلم فیہ یکون عین المعلوم فیلزم ان لا یکون الباری تعالی عالما قبل وجود الممکنات لعدم المعلوم وعدمہ یستلزم عدم العلم لاتحادہما ویستلزم استکمال الواجب تعم بغیرہ لانہ لما کان عین وجود المعلوم والمعلومات ہی الممکنات لہ تعم فاحتاج فی علمہ الی المعلوم وہو غیرہ والعلم من جملۃ کمالاتہ فاستکمل ہو تعم فیہ بالغیر وہو محال ویلزم ان یکون العلم صفۃ زایدۃ علی ذاتہ مع انہ عینہ تعم لان العلم اذا کان نفس وجود المعلوم والمعلوم مغایر لہ فوجودہ زاید علیہ فصار العلم المتحد معہ زایدا علیہ ایض فیلزم زیادۃ الصفۃ علیہ مع انہا عین الذات کما تقرر فی موضعہ فظہر انہ علی تقدیر عینیۃ العلم مع المعلوم فی الحضوری وکون علم الباری عز اسمہ علما حضوریا یلزم المحذورات الثلثۃ مولوی مبین قولہ فی الحاشیۃ ہذہ الاستحالۃ یعنی استحالۃ عدم علمہ تعم قبل وجود المعلوم علی مذہب القائلین بحدوث العالم والزمانیات واردۃ لا محالۃ لانہ عندہم کان العالم معدوما محضا ثم اوجدہ اللہ تعم فقبل الایجاد لا یکون عالما لان ما فی ہذا النظام من العجائب والغرائب ینادی باعلی نداء علی ان موجدہ علمہ اولا ثم اوجدہ ثانیا واذا کان العلم عین المعلوم ولیس ثمہ معلوم فیلزم انتفاء العلم ایض وہو محال مولوی مبین قولہ فیہما وغیر واردۃ اہ حاصلہ ان من قال بقدم العالم وعدم انتہاء الزمان من الماضی فالزمان لا یکون معدوما عندہ اص والزمانیات وان کانت معدومۃ کل واحد منہا بالنسبۃ الی الزمان الاخر کطوفان بالنسبۃ الی زماننا ونحن بالنسبۃ الی زمان من یکون معہ بعد فنائنا لکنہا لیست معدومۃ محضۃ لان کل واحد منہا موجود فی زمانہ وحاضر فیہ وغایب عن زمان الاخر کاجزاء الزمان بعضہا بالنسبۃ الی البعض الاخر موجود فی حدہ ولیس موجودا فی حد الاخر فالزمان عندہم لما لم یکن معدوما محضا فہو بما فیہ حاضر عندہ تعم وان کان غائبا عنا فعلمہ تعم عین المعلوم الموجود عندہ فالاستحالۃ المذکورۃ غیر واردۃ واما الاستحالتان الباقیتان فہما ای الاستکمال بالغیر وزیادۃ صفۃ العلم علی حالہما مولوی مبین

قوله واستكماله بالغير اه لان علمه تعم لما كان عين المعلوم اي الماهيات الممكنات المغايرة له تعم فاحتاج في علمه الذي هو من جملة الممكنات الى الغير اي الممكنات واحتياج الواجب الى الغير صح ويلزم زيادة صفة العلم عليه ايضا لان العلم اذا كان نفس وجود المعلوم هو مغاير للواجب فالعلم الذي هو صفة ايضا يكون مغايرا له فكيف يكون عينه بل زائدا عليه مع انه قد تقرر في موضعه ان صفات الواجب عينه مولوي ظهور الله

قوله والتحقيق اه هذا تمهيد للجواب يعني للعلم المط ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن والثاني مبدء الانكشاف اي ما به ينكشف الاشياء عند العالم والثالث الحاضر عند الذات المدركة بالكسر ولا شك ان الاول امر اضافي انتزاعي والثاني اي مبدء الانكشاف عين الثالث وهو الحاضر عند المدرك في الممكنات لان مبدء الانكشاف اما الصورة العلمية او الحالة الادراكية او غيرهما من الصفات النفسانية والحاضر عند المدرك اي النفس ليست الا هذه الصفات و في الواجب مبدء الانكشاف ذاته والحاضر عنده هذه الممكنات وهي غيره تعم مولوي مبين قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث اه لان كلما يكون حاضرا عند المدرك الممكن اعم من ان يكون صورة او غيرها فهو المنشاء للانكشاف بخلاف علم الباري تعالى فانه وان كان المعنى الثاني فيه ايضا عينا للمعنى الثالث في بعض المواضع كما في علمه تعم بذاته لكنه ليس عينا في علمه تعم بالممكنات اذ في هذا الصورة المنشاء للانكشاف ذاته تعم والحاضر عنده الممكنات فلا يكون العلم بالمعنى الثاني عينا للعلم بالمعنى الثالث في الواجب مط مولوي ظهور الله قوله واما الثالث فهو اه يعني الحاضر عند المدرك في العلم الحضوري عين المعلوم لاتحاد العلم والمعلوم فيه وفي الحصولي غيره للتغاير بينهما واما المعنى الثاني للعلم فقد يكون في العلم الحضوري غير المعلوم كعلم الباري تعالى بغيره مولوي مبين قوله قد تحقق في الواجب هذه اجزاء حاصله ان جميع تلك المعاني متحقق في الواجب تعم مط ولكن هو عين الواجب هو العلم بالمعنى الثاني لان المعنى الاول والثالث ليسا عينه تعم اما الاول فظ واما الثالث فلان الحاضر عنده تعم هو الممكنات وهي غيره تعم وان كان عين المعلوم لان الممكنات الحاضرة عنده تعم هي المعلومات واما المعنى الاول للعلم فليس عين الواجب ولا عين المعلوم مولوي مبين

حواشی متعلقه مع منهیه صفحه

قوله فی الحاشیة قد یعبر عنه الخ حاصله انه قد یعبر عن العلم الذی بمعنی مبدء الانکشاف وعینه تعالی بالعلم الحقیقی
لانه العلم حقیقة وینکشف به المعلوم ویقال له العلم الاجمالی لانه حصل من امر واحد وبالخلاق للصور التفصیلیة
الخ لانه اذا کان عینه تعالی وهو خلاق لجمیع الاشیاء فهذا العلم کان خلاقا لجمیع الصور مولوی مبین قوله
فیها ولیس معنی الاجمال الخ دفع توهم عسی ان یتوهم ان الاجمال عدم تمیز الشیء عن جمیع ما یغایره او الصورة
الواحدة المنحلة الی صور متعددة وکلاهما منتفیان فی الواجب تعالی اما الاول فلان هذا العلم اذا لم یتمیز به الشیء عما یغایره
لکان ناقصا فکیف یقال له حقیقی وعین الواجب المنزه عن المعایب واما الثانی فلانه تعالی بسیط لا کثرة فیه اصلا ینحل الی صور
متعددة فلا یصح اطلاق الاجمال علیه حاصل الدفع ان للاجمال معنی اخر وهو انه حقیقة واحدة تصدر عنها تفصیل الموجودات
کالمعقول البسیط یکون علة لتفصیل المعقولات کما یکون بینک وبین رجل مناظرة فاذا تکلم المناظر بکلام کثیر
ویهمه خطر ما کان جوابه من غیر تفصیل ثم تفصله شیئا بعد شیء الا ان المعقول البسیط الموجود عندنا فی عقولنا وفی الواجب
تعالی عینه وجوده مولوی مبین قوله والی هذا اشار الفارابی یعنی اشار الفارابی الی هذا العلم وجانبه للتفصیلی وعدم
عینیته لانه قوله علمه بالکل التفصیلی بعد ذاته لان ذاته مقدم علی جمیع المعلومات وعلمه بذاته ای الاجمالی نفس ذاته لان
معلومه لیس الا نفس الذات وکثرة علمه باعتبار کثرة المعلومات کثرة بعد ذاته لان فی مرتبة ذاته لا کثرة اصلا ویتحد بالکل
ای کل المعلومات متحدة باعتبار الحضور عنده واستفادة الوجود عنه ومتساویة بالنسبة الی ذاته فالواجب عز شأنه
هو الکل فی وحدة ذاته ای مبدء کل فیض وخلاق للکل لا انه مجموع الکثرة وترکیبه وتوابعها لانه منزه عن الترکیب ولا
شائبة للکثرة فی ذاته تعالی اصلا تعالی عن ذلک علوا کبیرا مولوی مبین قوله فیها فلا یرد فی هذا المقام الخ حاصله
انه اورد علی ظاهر عبارة الفارابی من انه یشعر بکونه کلا وعلمه بالکل بعد ذاته وعلمه کثیر ومتحد معه فیلزم ترکیبه
وجهله فی مرتبة الذات واتحاده بالممکنات ونقصان علمه تعالی لانه یحتاج فی العلم الی الممکنات مردود بتمامه
فی تفصیل قول الفارابی من انه کل بمعنی انه مصدر للکل لا انه مرکب وعلمه التفصیلی کثیر بعد ذاته وهو لیس عینه وما عینه
لیس الا الاجمالی وهو صفة الکمال وعین الذات فلا یلزم من عدم التفصیل فی مرتبة الذات جهله لانه تعالی

قوله ولانها اى جميع الموجودات من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها حاضرة بذاتها عند الواجب
فى مرتبة الايجاد فعلمت مما تلوت عليك ان الصور الكلية والجزئية والادراكية والعينية حاضرة بذواتها
ولوازمها واعتباراتها عنده تع وتقدس فى مرتبة الايجاد فهى علوم باعتبار ومعلومات باعتبار من وجودها
فى انفسها موجودها للواجب تع كما ان وجود العرض فى نفسه بعينه وجوده لمحله الا ان العرض قائم بالمحل والمحل
قابل له ووجود الاشياء للواجب سبحانه ليس بهذا النمط وهذا هو المراد بما قال الشاذون ان علمه بذاته نفس ذاته
وعلمه بالمعلومات نفسها هذا توضيح ما فى حاشية الحاشية مولوى مبين قوله فهو كالصورة العلمية اقول قد وقع
الخلط فى وجه التشبيه فان الكلام المذكور يحتمل معنيين لانه يوجد فى الصورة العلمية صفتان الاول كونها حاصلة
للممكنات من الصور الخارجية والثانى كونها مبدء للانكشاف فمشابهة علمه تع المستفادة من قوله اى كون
علمه تع منشأ للانكشاف فقط لا فى كونه حاصلا من الموجودات ايض والمستفاد من كلام المحشى كما قرره
بعضهم هو مولوى غلام ضامن قوله فكذا هذا النحو فيه دفع لما يقال ان العلم يقتضى الثبوت فحينئذ
عدم المعلوم يلزم منه انتفاء العلم وتقرير الدفع ان ذات الواجب تع مبدء لانكشاف الاشياء معدومة او موجودة
فينكشف الاشياء ولا يتوقف الانكشاف على وجود الاشياء وهذا كالصورة العلمية لما كانت مبدء لانكشاف
الاشياء ينكشف معلومها سواء كانت موجودة او معدومة مولوى عبد العلى قوله معدومة اى فى الخارج
فان المعدوم المطلق لا يصح ان يكون معلوما فان مناط المعلومية هى جهة الوجود والفعلية شاه عبد العزيز قوله
وتمام القول فيه فسره بعضهم باتمام القول فى العلم الفعلى للواجب تع تقتضى تفصيلا واعرض عن التفصيل وتوجه الى
الاجمال والقول الاجمالى فيه انه تع عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثانى فاما
صفة قائمة به تع متعددة فى ذاتها وهى صور الممكنات بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات اضافة تعلق
بالكائنات باسرها او غير قائمة به تع فاما بنفس حضور الممكنات عنده تع بوجودها انهم هى بحضور الصور
الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل وجود ذى صورها او بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا

وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا والا لم ينحصر العلم في التصور

والتصديق اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

وهو مبدء لانكشاف جميع الاشياء عنده فهو كالصورة العلمية

المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية منشاء الانكشاف

لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء

كان ذلك المدرك موجودا او معدوما فكذا هذا النحو من

العلم للواجب تعالى منشاء لانكشاف جميع الا

شياء عنده وجميع الاشياء معلوم له سواء كانت تلك الاشياء

معدومة او موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في

الكلام لا يسعه المقام قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا

اه قال الشيخ في التعليقات بان ذلك الاشياء اما ان يكون

وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها

فلذلك تدرك ذواتها والنفس وجودها لها فلذلك

تشعر بآلتها وتدركها والآلات الجسمانية وجودها لا لذواتها

كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة فلا تعقلها لا تدركها

ذاتها وليس كذلك النفس وقد زاد عليه في موضع آخر وقال

ان وجدت اثرا من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك

شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي

ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده

واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان

يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو

وجود الشيء وحصوله للذات المجردة فالمجردات لما كان

وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا لذاتها فتعقلها بالمعنى المصدري

هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاصر عند المدرك هو

قوله لكن ليس لوجدا الاثر اه يعني ان العلم لا يكون الا لوجود اثر الشئ للنفس فاذا كان النفس عالما بنفسها
وجد اثر منها لها واذا كان وجود النفس وحضورها بالنفس بعينه حضور الاثر ووجوده فلا حاجة في علم النفس
بذاتها ان يوجد اثر آخر في النفس سوى ذاتها لان الحاجة الى الاثر فيما لا يكون وجوده بنفسها للنفس
كما في علمنا بالاشياء الاخر مولوي عظيم **قوله** الا بسبب وجود لي اه اي وجود الاثر يعني ان الاثر انما يكون
سببا للادراك ذاتي بحلوله في ذاتي وقيامه بها قيا خارجيا شاه عبد العزيز **قوله** الى ان يوجد اثر
اه حاصله انما ادركت ذاتي على تقدير وجدان الاثر منّي في لكون وجودي لي بواسطة الاثر الذي
تتحد مع ذي الاثر فاذا كان وجودي لي بالواسطة يكفي للادراك فلم لا يكفي وجودي بالاصالة بل
هو احرى لكونه اقوى منشاء الانكشاف فلا احتياج الى اثر آخر في سوى ذاتي فالقول
بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني لعبيد غاية البعد مولوي ظهور الله
قوله اقول حاصله اه لعل غرضه من بيان الحاصل دفع ما يختلج في الذهن من
ان كلام الشيخ مختل فان اول كلامه يدل على ان الادراك هو وجود الشئ للشئ
فيكون ادراك المجرد لذاته وجوده لذاته كما ان ادراك الاشياء الغائبة عنها
وجود اثرها في الذات وآخر كلامه صريح في ان ادراك المجرد لذاته هو نفس ذاته
ولا شك ان الوجود غير الذات لانه معنى مصدري انتزاعي لا يصح ان يكون عين الوجود
الخارجي وحاصل الدفع ان العلم كما سبق له معنيان الاول المعنى المصدري الانتزاعي
وهو في علم المجردات بذاتها نفس وجود ذاتها كما ان في علمها بالاشياء الغائبة نفس
حصول صورها فيها والثاني ما به الانكشاف اعني الحاضر عند المدرك وهو في المجردات
نفس ذواتها كما انه في الاشياء الغائبة نفس صورها الحاصلة فلا تخالف لان ما هو
نفس الذات غير ما هو نفس وجود الذات شاه عبد العزيز ؒ ؒ

حواشی متعلقه مع منهیه صفحه ۹

قوله ومما ینبغی ان یعلم اه دفع توهم ان یتوهم ان العاقل هو الهویة المجردة تحضر عندها هویة اخرے
والمعقول هو الهویة الحاضرة عند الهویة المجردة فهذا متغایران ففی هذا العلم ای الحضوری ایضا تغایر اعتبار
بین العالم والمعلوم کما کان فی الحصولی وحاصل الدفع ان العاقل والمعقول لیس بینهما تغایر اصلا لا حقیقة
کما هو الظ ولا اعتبارا کما زعم بتغایر الحیثیة فیهما فان الحیثیة لیست حیثیة تقییدیة موجبة للتکثر لان الحیثیة
التقییدیة التی یتغیر بتغیرها المصداق ان کانت داخلة فی المعنون بان یکون داخلة فی حقیقته وقوامه توجب
التغایر بالذات وان کانت فی مفهوم المعنون وعنوانه لا فی قوامه کما فی الشخص فان حیثیة الاکتناف بالعوارض
فیه فی اللحاظ فقط لا فی الملحوظ توجب التغایر بالاعتبار لکن هذه الحیثیة التقییدیة لیست معتبرة فی عنوان العاقل
والمعقول وفی معنونیهما بل ینتزعهما العقل بعد تحقق مصداقهما فلا توجب التکثر فالعاقل هو عین المعقول
وبالعکس مولوی محبین قوله ان لیس بین العاقل والمعقول اه فیه اشارة الی انه کما ان فی علمنا الحصولی
للاشیاء المغایرة لنا الحاضرة عندنا العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغایران بالاعتبار کذلک العاقل
والمعقول والعقل فی علمنا بانفسنا متحدة حقیقة واعتبارا اما حقیقة فلعدم اعتبار الحیثیة التقییدیة فی المعنون
والمصداق واما اعتبارا فلعدم اعتبارها فی العنوان والمفهوم کما یعتبر فی الحصولی فمصداق العاقل والمعقول
والعقل شیٔ واحد بلا زیادة اعتبارات وحیثیات اخری سواء کانت انضمامیة او اعتباریة فان نفس المعلوم
هو الحاضر عند نفسه المدرکة فلو کانت الحیثیة التقییدیة فی المعلوم لم یحضر المعلوم نفسه بل تغایره
سیف وهذا کما فی علم المجردات بانفسها لیس التغایر بین العاقل والمعقول والعقل لا بالذات ولا بالاعتبار مولوی
ولی الله قوله تغایر لا حقیقة ولا اعتبارا اه اقول الاستدلال علی نفی التغایر بین العاقل والمعقول بانه لیس
حیثیة موجبة للتکثر یحتمل معانی الاول انه حیثیة تقییدیة لکنها لیست موجبة للتکثر فی المفهوم والثانی انه حیثیة
تقییدیة لکنها لیست موجبة للتکثر بحسب المصداق والثالث انه لیس حیثیة موجبة للتکثر فی الحقیقة والذات
والرابع انه لیس حیثیة فقط حتی یوجب التکثر ولفظه الواقع فی قوله ان لیس بین العاقل والمعقول

والتغاير يحتمل معنيين الاول ان يراد منه مقام حضور الشي عند ذاته مط والثاني ان يراد منه مقام حضور النفس المجردات عند ذاتها فقط ويكون المعنى ح ان ليس بين العاقل والمعقول ه اي في علم النفس بذاتها تغاير كما في علم النفس بنفسها لان الثابت من قول المحشي المجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعلقها ايض بذاتها والنفس ليست مجردة لاحتياجها الى المادة في فعلها فلذا احتاج في اثبات علمها بذاتها الى ان تقاس على المجردات فهذا هو الذي اختاره بعضهم مولوي علام صاحب قوله اي في علم المجردات والنفس بانفسها الا الحضوري مط فان في علم النفس بصفاتها اين الاتحاد مع انه حضوري مولوي ظهور الله قوله ومن ذهب الذاهب المحقق الدواني قد في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير المعالج والمستعلج فظهر من هذا انه كما في المعالج والمستعلج تغاير اعتباري فان الشخص الواحد من حيث القوة الفعلية التي تفعل بها علاج النفس معالج ومن حيث القوة الانفعالية التي بها تقبل اثر العلاج مستعلج كك في علم النفس بذاتها العالم والمعلوم متغايران بالاعتبار وهذا خطاء لانه لا تغاير بينهما اص والتغاير الذي ينتزع العقل عنها هو التغاير بعد تحققهما كيف ولو كانت هذه الحيثية الاعتبارية داخلة في الحيثية يكون الحيثية امرا اعتباريا لان الحيثية الاعتبارية جزوله واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل فكان العلم بالحيثية علما حصوليا لان هذا المعنى انما يكون علمه بحصول الحيثية وانتزاعها في الذهن مع ان المحشي صرح بان العلم الحصولي هو الشي من حيث العوارض الذهنية ان العلم المتعلق به علم حصولي لا حضوري فظهر ان الحيثية خارجة عن الفوان والمعنون وليس الا بعد تحققهما مولوي محسن قوله والعلم المتعلق بها اي بالذات المذكورة مع جميع الامور الاعتبارية علم حصولي اذ لا بد في العلم الحضوري من حضور المعلوم بنفسه عند العالم وهو غير متصور في الاعتبارات فلو كان المعلوم هو الذات مع تلك الحيثية لكان امرا اعتباريا وعلمه علما حصوليا والكلام في العلم الحضوري ومعلومه مهف عماد الدين قوله في الحيثية ليست موجودة ه لان الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل فوجودها لا يكون الا فيه والحيثية جزو للذات المحيثية وعدم وجود الجزء في الخارج يستلزم عدم وجود الكل فيه

قوله فيهما اه اي حين ثبت ان الذات المحيثية امر اعتباري موجودة في الذهن لا يكون علمها الا بحصول
الذات في الذهن وانتزاع الحيثية عنها وهو لا يحصل الا في الذهن فيكون علم هذا المركب بحصول صورته
في الذهن فهو علم حصولي مولوي ظهور الله قوله فيهما فافهم المقصود اه حاصله ان التغاير بالحيثيتين في مفهومي العاقل والمعقول
وان كان ثابتا لكن لا يضر مقصودنا لان المقصود ان مصداق العاقل والمعقول واحد ولا توجد في مصداقيهما حيثية
تكون قيدا له وموجبة للتكثر بل ما يقوم له العاقل هو بعينه المعقول مولوي مبين قوله فيهما والامر فيما نحن فيه اه دفع
توهم عسى ان يتوهم ان في من يعالج نفسه مصداق المعالج والمعالج واحد وبينهما تغاير اعتباري كذلك يكون التغاير بين
العاقل والمعقول حاصل الدفع ان المعالج والمعالج بينهما تغاير من حيث انه يوجد في الاول حيثية الفعلية
وفي الثاني حيثية الانفعالية ويلاحظ هذان الحيثيتان فيهما قبل تحققهما فلما تحققتا في ذات واحدة حكم العقل
باتحاد مصداقيهما بخلاف العاقل والمعقول في الحضوري فانهما امر واحد لا تغاير بينهما اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار
وما هو يوجد فيهما من الاعتبارين اعتبار وصف العاقلية واعتبار وصف المعقولية فهو انما بعد تحققهما ولا
يلاحظ في مصداقيهما فوضح الفرق بينهما وبين المعالج والمعالج مولوي مبين قوله فيهما وتحقيقنا هذا اه المشار اليه
بهذا اشارة الى كيفية والذات الماخوذة مع الحيثية وانما قال هذا دون ذلك مع انه لبعيد لقربه باعتبار قرب ما هو كالنتيجة
له وهو قوله فالعاقل والمعقول والعقل امر واحد اه مولوي رستم علي قوله فيهما يظهر اه يعني اذا تحققت ان العاقل
والمعقول والعقل امر واحد لا تغاير بينهما اصلا ظهر ان العلم الحضوري في اي مقام وجد لا يكون الا كذلك والا لم
يبق حضوريا مولوي مبين قوله فيهما وليس كاتحادهما اه دفع توهم عسى ان يتوهم انهم كما قالوا بالاتحاد بين العلم
والمعلوم في الحضوري كذلك قالوا بالاتحاد بين العالم والمعلوم في العلم الحصولي ايضا فما الفرق بينهما وجه الدفع
ان هذا الاتحاد ليس كالاتحاد في الحصولي لانه وان كان اتحادا بالذات لكنه فيه تغاير اعتباري يلاحظ في مفهوم
العلم والمعلوم فان العلم فيه يلاحظ فيه بحيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه المهية مع قطع النظر
عن حيثية الاكتناف بخلاف الحضوري فان فيه اتحادا محضا لا تغاير فيه اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار مولوي مبين

قوله فيهما ما سبق الى البعض الا ان الفاضل بما حاصل تقرير انه في الجواب عما اورد من انه اذا تعلق التصور بمتعلق التصديق او بالتصديق نفسه يلزم الاتحاد بين التصور والتصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم فانا في الحصولي ايضا قائلون بالاختلاف النوعي بينهما وحاصل الجواب ان العلم هو الشيء مع العوارض الذهنية والمعلوم هو الشيء فقط مع قطع النظر عن العوارض فيكون بينهما تغاير بالضرورة لمغايرة بين الكل والجزء ومرادهم بالاتحاد اتحادهما بالماهية النوعية مع عزل النظر عن العوارض التي هي منشاء العلم فلا ينافي الاتحاد بينهما بهذا الوجه تغايرهما بحسب الحقيقة العلمية ورده المحشي المدقق فيما سياتي بما حاصله ان حقيقة العلم من الحقائق المتاصلة الذهنية لا من الامور الاعتبارية الاختراعية ومجموع العارض والمعروض ليس له حقيقة وحدانية بل قد يكون المعروض الذي هو المعلوم من مقولة والعوارض من مقولة اخرى والمركب من المقولات المختلفة انما يكون امرا اعتباريا ضرورة بطلان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة افاضي ارتضى عليخان **قوله** فيها ليس بشيء لان العارض من مقولة الكيف والمعروض قد يكون من مقولة اخرى فلا يكون للعلم حقيقة محصلة لامتناع التركيب الحقيقي بين المقولتين على انا نعلم قطعا ان المعروض فقط بدون انضمام العوارض اليه منشاء للانكشاف والعلم هو المنشاء للانكشاف مولوي ظهور الله **قوله** فيها وبهذا التحقيق اه يعني اذا علمنا ان علم النفس باعتبار الحقيقة علم حصولي ظهر ان ما هو المشهور من ان علم النفس باتحاد صفاتها علم حضوري ليس اخذ به الصفات مطلقا بل الثبوتية للنفس لانها الحاضرة عندنا الا الاعم منها سواء كانت سلبية او اضافية لانها من الامور الاعتبارية وليست حاضرة عندها بل علمها لا يكون الا حصوليا بهذا الاعتبار مولوي مبين **قوله** فيها وبه يظهر اه والمعنى بحذف المضاف وهو الوجه اي يظهر وجه عينية صفات الواجب والمعنى على حاله بدون حذف المضاف فيكون حاصله انه يظهر بطلان الحشية التعقيدية في العلم الحضوري اعني هذه الجملة وهي ان صفات الواجب تعالى عين ذاته تعالى لان صفاته متحدة معه لا مغايرة بينهما اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا وفيه رد على من قال ان صفاته تعالى لا عينه ولا غيره وعلى من قال ان صفاته تعالى غيره باعتبار وجه الظهور ان الممكنات المجردة مع احتياجها في الذات والصفات الى الواجب تعالى اذا كان علمها بعين ذاتها فالواجب المنزه عن شائبة الاحتياج اولى ان يكون صفة علمه وكذا سائر صفاته تعالى عين ذاته تعالى بالدليل الذي ذكره الشيخ بقوله في حده وبالدليل الذي ذكره المصنف بقوله

كيف والذات الماخوذة مع الحيثية اه مولوى رستم على **قوله** لايقال اه هذه معارضة على ان المقسم للتصور والتص العلم

الحصولي تقريرها بان التص هو ادراك وقوع النسبة وهو معنى من المعاني المصدرية الانتزاعية لا يكون وجودها الا في الذهن

فهو من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصور الذهنية علم حضوري لا حصولي والا لزم اجتماع

المثلين اى بجميع فردان من نوع احد احدها الصورة الذهنية والثاني علمها بحيث يرتفع الامتياز بينهما الا

تحادهما في المحل اى الذهن والزمان والمنية بناء على اتحاد العلم والمعلوم بحسب الحقيقة بل يلزم اجتماع الامثال

لان علم الصورة الذهنية اذا كان علما حصوليا يكون علم علم الصورة ايضا علما حصوليا لبطلان الترجيح من غير

مرجح فاجتمع في الذهن ثلث افراد من نوع واحد الصورة الذهنية وعلمها وعلم علمها واجتماع المثلين والامثال

محال كما سيجيء فيكون التص من اقسام الحضوري فلو لم يعمم المقسم لزم تقسيم الشئ الى المباين وهو باطل مولوى

ظهور الله **قوله** والا لزم اجتماع المثلين اه هذا دليل على كون العلم المتعلق بالصورة الذهنية علما حضوريا

بل على كون علم النفس مطلقا صورة كانت او غيرها حضوريا مولوى ولى الله **قوله** بل الامثال اه يعني

بل يلزم اجتماع الامثال لان علم علم الصورة ايضا يكون حصوليا لان جميع افراد العلم متساوية لا يجوز

ان يكون بعضها حصوليا وبعضها حضوريا والا لزم الترجيح بلا مرجح فاذا صار علم علمها ايضا حصوليا يلزم اجتماع

ثلثة اشياء الاول الصورة الذهنية والثاني علمها والثالث علم هذا العلم ولا امتياز بينها في الذهن واجتماع المثلين

والامثال محال لانه لو امكن لارتفع الامان بحكم الحس وجاز ان يكون السواد المحسوس سوادات

كثيرة مولوى مبين **قوله** لانا نقول اه حاصله ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية على نحوين

الاول تعلقه بها من حيث انها صورة ذهنية مكتنفة بالعوارض الذهنية والثاني تعلقه بنفسها

مع قطع النظر عن هذه الحيثية فالاول علم حضوري والثاني حصولي وتعلق التص على تقدير كونه

علما بالنسبة التي وجدت في الذهن انما هو بنفسها مع قطع النظر عن حيثية اكتناف العوارض

والعلم المتعلق بنفس الصورة الذهنية علم حصولي فصار التص علما حصوليا لا حضوريا وهو المط مولوى مبين

عين ذواتها المجردة و مما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل و

المعقول م تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا اذ ليس حيثية تقييدية موجبة للتكثر

ومن ذهب الى ذلك فقد اخطاء كيف والذات الماخوذة

مع الحيثية ام اعتباري يعتبرها العقل والعلم المتعلق بها علم

فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والتصديق

يستدعي اه لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة ولا شك

ان وقوع النسبة من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية

والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع

المثلين بل الامثال لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من

حيث انها صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حصولي

واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فعلم حضوري

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة

والتصديق على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة من هذا القبيل

وبهذا حصل الفرق بين التصديق وبين الجزء الاخير من القضية

عند الاوائل وهو بين القضية عند الامام فيما وقع في الحواشي

التبريزية على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هي المفهوم العقلي

المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها

فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية

والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل فالتصديق

هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة او لا وقوعها بالتبع

فتامل قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة اه فان قلت قد

وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة

الشيء في العقل تسامحا والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند

قوله فما وقع فی الحواشی اه حاصله ان ظاهر عبارة السید الشریف وهی فهذه المفهومات من حیث انها
حاصلة فی الذهن تسمی قضیة والعلم بها تصدیقا تدل علی ان العلم بالمفهومات الحیثیة تصدیق مع انه لیس کک لان العلم
بها من حیث هی علم حضوری کما عرفت والتصدیق من اقسام الحصولی علی انه یلزم منه ان یکون هذه المفهومات
قضیة مع کونها علما ومرتبة العلم لیست بقضیة لانها معلوم مولوی مبین **قوله** فی الحاشیة وذلک لما عرفت ان هذه
المفهومات اه حاصله تزییف کلام السید من وجوه الاول انه یفهم من عبارة السید ان هذه المفهومات من حیث الحصول
فی الذهن قضیة ولیس کک لان المفهومات الحیثیة بهذه الحیثیة علم والقضیة معلوم فلا تکون قضیة بل علما بها والثانی
انه یفهم من قوله والعلم بها یسمی تصدیقا ان العلم المتعلق بتلک الحیثیة تصدیق فانه لیس کک لانها فی هذه المرتبة علم حضوری وعلمه
حضوری فصار العلم المتعلق بتلک المفهومات الحیثیة علما حضوریا والتصدیق من اقسام العلم الحصولی فلا یکون العلم
بها تصدیقا کما قال السید والثالث ان العلم بتلک المفهومات بدون الحیثیة تصدیق علی تفسیر السید للقضیة یلزم عدم الفرق
بین التصدیق وبین القضیة لان القضیة ایضا هی تلک المفهومات بدون الحیثیة عنده فاتحدت القضیة والتصدیق مولوی مبین
قوله فیها اللهم الا ان یقال اه دفع لتوهم هذا التزییف علی وجه التضعیف حاصله ان الحیثیة علی قسمین حیثیة تعلیلیة وهی ان
تکون علة للشیء ولا تکون داخلة فی المحیث وتقییدیة وهی ما یکون داخلة فی المحیث وهذه حیثیة تعلیلیة معناه ان
هذه المفهومات تسمی قضیة لکونها حاصلة فی الذهن لا تقییدیة بان یکون معناه هذه المفهومات مع تلک الحیثیة قضیة لیلزم
ما ذکر ووجه الضعف ظاهر لان حصول هذه المفهومات فی الذهن لیست علة لکونها قضیة مولوی مبین **قوله** فهاهنا
فی کلامه شیء اخر اه هذا تزییف ثالث حاصله ان المراد بالمفهومات فی هذه القضیة هو الامر العقلی المرکب منها
لان القضیة هی المرکبة من الامور الثلثة وفی قول السید والعلم بهذه المفهومات تصدیق نفس تلک المفهومات
المتعددة لانه لو کان المراد بها الامر الواحد العقلی وعلمه علم واحد غیر مرکب والتصدیق عند الامام مرکب من العلوم المتعددة
فکیف یصح ان العلم بهذا الامر الواحد العقلی تصدیق عنده لانه مرکب وعلم الواحد بسیط انتهی توضیح ما فی حاشیة الحاشیة
مولوی مبین **قوله** فان قلت اه حاصله ان المصنف استدل علی عدم انقسام العلم الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور

حواشی متعلقہ مع منہیہ صفحہ ۱۱

قولہ فی المطارحات اہ حاصلہ ان زال عنا شیئ عند العلم بالشیئ فاما ان یکون الشیئ الزائل عند العلم ادراک امر آخر ای علما لامر اخر کما اذا علمنا زیدا مثلا بان زال عنا شیئ کان قبل علمنا بہ ہو علم عمرو ای کان فینا قبل علم زید علم عمرو فزال ہو عند علم زید وہو ادراک عمرو مثلا امر او جودیا ای عبارۃ عن وجود الشیئ لانہ لو لم یکن کذلک لکان عبارۃ عن عدم الشیئ وہذا العلم ازالتہ واستفادۃ فیکون الامر العدمی انتفاء الامر العدمی الذی لیس بشیئ والعدمی لا یکون انتفاء ما لیس بشیئ فبطل کون الزائل عدمیا فصار وجودیا واہو اکالامر فثبت ان فی الادراک وجود الشیئ للازالتہ وہو المط وعلی الثانی یعنی اذا کان الزائل صفۃ سوی الادراک تلزم صفات غیر متناہیۃ فینا قبل علمنا بحیث یبطل کل واحد من الصفات عند قصد النفس الی الادراک لان فی النفس قوۃ ادراک لا تنتہی الی حد ولما کان الادراک عبارۃ عن ابطال صفۃ وازالتہا فلا بد ان یکون بازاء کل ادراک من الادراکات الغیر المتناہیۃ صفۃ فیکون بازاء الادراکات الغیر المتناہیۃ التی فی قوتنا صفات غیر متناہیۃ قبلہا فیلزم ان تکون فینا صفات غیر متناہیۃ وہو مح مولوی سبین قولہ اذ الامر العدمی اہ یعنی لو لم یکن الادراک الزائل امرا وجودیا یلزم کون الامر العدمی وہو الادراک الثانی انتفاء ما لیس بشیئ وہو الادراک الزائل وہو مح فلابد ان یکون وجودیا فثبت المدعی وہو کون الادراک وجودیا مولوی عظیم قولہ فللنفس ادراک امور اہ الفاء للتفریع ای اذا کان الادراک زوال صفۃ اخری عن الادراک فللنفس قوۃ واستعداد للادراک امور غیر متناہیۃ فیجب ان یکون فینا صفات زائلۃ غیر متناہیۃ بازاء ادراکات غیر متناہیۃ ہی زوالات لتلک الصفات الغیر المتناہیۃ علی تقدیر کون الادراک زوالا یزول کل واحد منہا عند قصد النفس الی ادراک شیئ مولوی رستم علی قولہ فالبعض المحققین اہ حاصل ما قال بعض المحققین الاولی فی الشق الاول ای اذا کان الشیئ الزائل ادراک امر آخر ان یقال لا بد ان ینتہی الادراکات التی ہی عبارۃ عن الزوالات الی ادراک وجودی لا یکون ذلک الادراک زوالا

والا ای ان لم ینتہ الی الوجودی لکان للنفس ادراکات غیر متناہیۃ ویکون کل من تلک الادراکات
انتفاء ادراک حاصل قبلہ و وجود الغیر المتناہی فی النفس مح وہذا اولی مما قال صاحب المطارحات
من انہ فیکون ذلک الادراک الزائل عند ادراکنا الشیٔ امرا وجودیا اذا الامر العدمی لایکون انتفاء
مالیس بشیٔ مولوی مبین **قولہ** فی الحاشیۃ وقد نقل عنہ ای عن بعض المحققین فی وجہ الاولویۃ
ان المقدمۃ الاخیرۃ وہی ان الامر العدمی لایکون انتفاء مالیس بشیٔ مم بل ظاہر البطلان لان الاعمی
ان العدم متعلق بالعمی فیقال عدم الاعمی مع ان الاعمی عدمی فانہ عدم البصر مولوی ظہور العبد **قولہ**
فیہا علی ان فی ہذا الطریق اہ یعنی فی الطریق الذی اختارہ بعض المحققین دقایق وما اختارہ
صاحب المطارحات لیس مشتملا علی الدقائق منہا ما اختارہ صاحب المطارحات لا یحصل
بہ ما ہو المقصود من ان الادراک امر وجودی محض لان الدلیل الذی اوردہ ہو ان العدمی
لایکون انتفاء مالیس بشیٔ ثبت بہ ان الادراک انتفاء شیٔ وہو اعم من ان یکون
وجودیا محضا او عدمیا ثابتا لانہ شیٔ ایضا بخلاف طریق بعض المحققین فانہ ثبت بہ انتہاء
الادراکات الی وجودی محض وہو المقصود ومنہا انہ علی طریق بعض المحققین اذا لم یوجد
المدعی یلزم الاستحالۃ البیّنۃ وہی وجود امور غیر متناہیۃ وما یلزم علی طریقۃ صاحب
المطارحات لیس استحالتہ بینۃ کما عرفت ومنہا ان المتبادر من الوجود المعنی الاصطلاحی
فی محاورات القوم وہذا لایثبت الا بما قال بعض المحققین واما علی قول صاحب المطارحات
لایثبت الا ان الادراک لایکون عدما محضا وہو لایستلزم کونہ وجودیا بالمعنی الاصطلاحی
لجواز ان یکون عدما ثابتا ومنہا انہ لایلزم من دلیلہ وجودیۃ الادراک الذی فرض وجودیتہ
وانما یلزم ان یکون الادراک الذی قبل ذلک الادراک المفروض وجودیا واما دلیل
بعض المحققین فمطابق لمدعاہ مولوی مبین **قولہ** فیہا وانت تعلم اہ ہذا دفع منع المقدمۃ

الاخيرة في الدليل حاصله انه ليس معنى المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ما فهمه بعض المحققين من ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشئ مطلقا وعليه المنع ثم يبطل بان العدم يضاف الى الاعمى مع انه ليس بشئ بل معناها ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم هذا الانتفاء للوجود لو كان هذا الانتفاء مستلزما للوجود فيكون العدم انتفاء الانتفاء لا باس في هذا مسلم ظ غير خفي فحاصل كلام صاحب المطارحات على هذا التقدير انه اذا كان انتفاء للانتفاء السابق لا يكون مستلزما للوجود فيكون من العدم الذي هو انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود والعدم لا يكون انتفاء ما ليس بشئ على الوجه المذكور فلا يكون الادراك انتفاء الانتفاء بل انتفاء الوجود فيكون الادراك السابق وجوديا واما عدم العدم واللااعمى ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس بشئ لكنه مستلزم لشئ هو الوجود والبصر فلا يبطل بهذا ما ادعيناه مولوي مبين **قوله** فيها مع انه قد اشتهر او هذا اثبات المقدمة الممنوعة بما هو المشهور من ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت فبناء كلام صاحب المطارحات على المشهور وبطلانه ليس بظ مولوي مبين **قوله** فيها ثم لا يخفى اه هذا اعتراض على مختار بعض المحققين واشعار بان ما اختاره صاحب المطارحات اولى حاصله ان مقصودنا وجودية الادراكات كلها وهو لا يثبت الا بما قاله الصاحب واما على قول بعض المحققين ثبت انتهاؤها الى ادراك يكون وجوديا وهو الادراك الاخر فلا يثبت وجودية ما سواه فالاولى ما قاله الصاحب لانه يفي بالمقصود وانت خبير بان وجودية الادراك المفروض وجودية لا يثبت عند الصاحب ايضا وانما يثبت وجودية ما سواه لان دليله انما يدل على كون السابق وجوديا لا هذا الادراك الذي هو الان فلا يثبت وجودية جميع الادراكات عنده ايضا مولوي مبين **قوله** فيها اللهم اه توجيه لاثبات وجودية جميع الادراكات عند بعض المحققين على وجه الضعف حاصله ان جميع الادراكات حقيقتها واحدة فاذا ثبت وجودية البعض ثبت وجودية الكل لاتحاد الحقيقة ووجه الضعف ان توافق الادراكات في الحقائق

والوجودية والعدمية في حيز الخفاء هذا توضيح ما في حاشية الحاشية مولوي مبين

واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول
صور فينا اذ حالة العلم ان لم يحصل لنا او لا زال عنا امر فاستوى
حال العلم وما قبله وهو مح وان زال امر فالزائل عند العلم بعد ا
غير الزائل عند العلم بذلك

العقل وهي اعم من ان يكون غير المعلوم وهو العلم الحصولي
او عينه وهو في العلم الحضوري قلت من البين ان الصورة
الحاصلة من الشيء حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية
مع المحكي عنه مح والتغاير الاعتباري لا ينفعه فتدبر فان الحق
احق بالاتباع قوله ان زال امر اه في المطارحات ان زال عنا
شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك امر اخر او صفة
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا
اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء وعلى الثاني فالنقل
ادراك الامور لا ينتهي الى حد فيجب ان يكون فينا صفات
غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك
شيء قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال

فينتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات
غير متناهية ويكون كل منها انتفاء ادراك اخر حاصل
قبله اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات
غير متناهية بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير
كل ادراك زوال للادراك السابق عليه فيكون جميع الادراكات منتفيا
فالاولى في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند
تحقق الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليست الا
اعدام الادراكات فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا
لانا نقول الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل
يكون انتفاء ثابتا ضرورة ان الادراك صفة قائمة بالمدرك والا لم
على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه هو الا انتقا

قوله ثم قال هذا المحقق يعني بعض المحققين طعن اولا على صاحب المطارحات بترك الاولى ثم استدل على ابطال الازالة وحاصله انه لو كان لادراك انتفاء ادراك اخر حاصل قبل هذا الادراك مثلا ان كان لادراك زيد انتفاء لادراك عمرو حاصل قبل ادراك زيد يعني اذا ادركنا زيدا فينتفي عنا ادراك عمرو حاصل لنا قبل ادراك زيد فالادراك الذي يعقبه هذا الانتفاء اي جاء الانتفاء على عقيب هذا الادراك وهو ادراك عمرو فهو ان كان انتفاء الادراك السابق عليه يعني يكون ادراك عمرو مثلا انتفاء سابقه وهو ادراك خالد كان ادراك زيد انتفاء الانتفاء للادراك السابق عليه بمرتبتين وهو ادراك خالد لانه سابق على عمرو وهو سابق على زيد فصار ادراك خالد سابقا على زيد بمرتبتين وهذا الادراك اي ادراك زيد كان انتفاء الانتفاء لادراك خالد لان ادراك زيد انتفاء لعمرو وهو انتفاء لخالد فصار ادراك زيد انتفاء الانتفاء للادراك السابق عليه بمرتبتين وهو ادراك خالد الذي اي السابق الذي كان هذا الادراك اي الادراك الذي يعقبه هذا الانتفاء وهو ادراك عمرو انتفاء له اي للادراك السابق على زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فيستلزم الثالث اي يستلزم ادراك زيد للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين وهو ادراك خالد فيلزم عند ادراك زيد ادراك خالد لانه عدم عدم ادراك خالد لان ادراك زيد عدم ادراك عمرو وهو عدم ادراك خالد فصار ادراك زيد عدم عدمه وعدم عدم الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء فيستلزم ادراك زيد ادراك خالد وهكذا يستلزم كل ادراك للادراك السابق على هذا الادراك بالمراتب الشفع وهذا الادراك واقع بالنسبة اليه في مراتب الوتر مثلا ادراك خالد سابق على زيد بمراتب وهي اثنان وادراك زيد واقع بالنسبة اليه في مرتبة الوتر وهي الثالث فيستلزمه وكذا ما يسبق هذا الادراك باربع مراتب وهذا الادراك يكون بالنسبة الى السابق المذكور خامسا فيلزمه وهكذا ما يسبق عليه بست مراتب وهذا يكون سابعا فيستلزمه وهكذا الى غير النهاية يستلزم كل مسبوق واقع في مرتبة الوتر سابقه بمراتب المتشفعة فيلزم تحقق المنفيات بنفيها فثبت ان العلم ليس بازالة منه مولوی مبین **قوله** فالادراك الذي يعقبه

ضمیر الفاعل یرجع اما الی الانتفاء او الی الادراک المذکور اولا وضمیر المفعول یرجع الی الموصول لا الی غیره
لئلا یلزم خلو الصلة عن ضمیر الموصول وعلی کلا التقدیرین الضمیر الذی فی قوله کان انتفاء الانتفاء یرجع
الی الادراک المذکور اولا وقوله الذی کان صفة الادراک السابق والمشار الیه بقوله بهذا الادراک الادراک الذی فی قوله
فالادراک اه وضمیر له یرجع الی الموصول فالحاصل انه ان کان ادراک زید انتفاء ادراک بکر وادراک بکر ان کان
انتفاء ادراک عمرو سابق علیه کان ادراک زید انتفاء انتفاء ادراک عمرو سابق علیه بمرتبتین الذی کان ادراک بکر
انتفاء له وانتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء فیستلزم ادراک زید تحقق ادراک عمرو الذی کان منتفیا
فیتحقق الادراک المنتفی بعد ویحتمل ان یرجع الضمیر فی قوله تعقبه الی الموصول وضمیر الفاعل یرجع الی الادراک المذکور وقع وضمیر
الذی فی قوله کان انتفاء الی الادراک الذی فی قوله فالادراک والمشار الیه بقوله بهذا الادراک الادراک المذکور اولا فالحاصل انه
ان کان ادراک بکر انتفاء ادراک عمرو فالادراک الذی تعقب ادراک بکر وهو ادراک زید مثلا ان کان انتفاء للادراک
السابق علیه وهو ادراک بکر کان انتفاء لانتفاء ادراک عمرو سابق علیه بمرتبتین الذی کان ادراک بکر انتفاء له
وانتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء مولوی ظهور الله قوله فی الحاشیة یلزم تحقق الادراکات المنتفیة
اه حاصله ان الادراکات المنتفیة السابقة بمراتب الشفع تتحقق عند الادراک المسبوق الواقع فی مرتبة الوتر
کما عرفت فیلزم تحقق المنفیات وهو محال مولوی مبین قوله فیها اذ هو اعادة المعدومات اه ای تحقق
المنفیات هو اعادة المعدومات وهو محال لان ما یعود لو اعید بعینه والاعادة عبارة عن اعادته بجمیع عوارضه
والوقت من العوارض ایضا فیلزم اعادته واعادته محال لان الزمان لا یعود قطعا فبطل اعادة الشیء
بعینه والمنکرون لاستحالته یقولون ان الوقت لیس من المشخصات فلا یلزم من اعادة الشیء بعینه اعادة الوقت
مولوی مبین قوله فیها وقد یفهم اه حاصله انه یلزم انقلاب الادراکات عن حقایقها لانه اذا تحقق تلک
الادراکات المنفیة ادراکات اخری هی نفی تلک الادراکات فیلزم تحقق ما هو منتف وانتفاء ما هو
متحقق مثلا ادراک زید عبارة عن انتفاء ادراک عمرو متحقق قبله وهو انتفاء ما قبله فیلزم انتفاء ما هو متحقق

السابقة المحضة لا الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات

السابقة هذا ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم

اجتماع الادراكات الغير المتناهية بل لزوم تعاقبها وذلك

انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك السابق يلزم

ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب اذ زوال الشئ

ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال هذا المحقق

ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر حاصل قبله

فالادراك الذي يعقبه ان كان انتفاء لادراك السابق عليه

كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه بمرتبتين الذي كان

هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشئ يستلزم تحقق

ذلك الشئ فتحقق الادراك المنفي فيستلزم الادراك الثالث

الادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل الادراك للادراك

السابق عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في مراتب الوتر مثلا ما

يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه

وهكذا اقول قد عرفت ان الادراك على تقدير كونه انتفاء

لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط بل يكون انتفاء ثابتا

على طريق السلب العدولي لان الادراك صفة قائمة بالمدرك

والسلب البسيط ليس صفة لشيء والانتفاء الثاني انتفاء انتفاء

الشيء على هذا التقدير ادراكه فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء

الانتفاء الثابت للشيء ولا شك انه لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم

من تحقق الشيء ومحض انتفائه لانه يكون في قوة السالبة المعدولة

والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة ثم اقول

يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق

عليه ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا او مساويا

للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك

من الادراكات الحاصلة الا ما بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان

السابق مع ان تزايد العلوم مما فيه ما يدل على خلافه ايضا يلزم على هذا التقدير

اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية

كما ذكره في الشق الثاني وكان الادراك زوالا للصفة هو ادراك آخر

يلزم ان يتحقق فيها صفات غير متناهية هي ادراكات غير متناهية ولما

كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان لا يتحقق شيء

منها والمصنف لم يرد بالشيء الزائل بين الادراكات صفة غير الادراك كما

فعل صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما في القوة

شه دليل خر من المحشي بابطال كون الادراك زوالا للادراك السابق مولوي رستم علي

والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية

بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية متن

من الادراكات الغير المتناهية يلزم على تقدير ان يكون الادراك الاول

سواء كان ذلك الزائل ادراكا او صفة غيره قوله والا لكان العلم الخ

وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد اقول وايضا العلم بهذا

يجامع العلم بذلك المصدوق لما اشتهر ان النفس في ان واحد لا يتوجه الى

شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لزم

اعادة المعدوم او اعدامه غير الاعدام الاول والا لاستوى حال

العلم وما قبله قوله فيلزم ان يكون الا حاصله ان الادراك لما

كان ذوال الامر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجودا ولما كان

في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكنا

غير واقف عند حد فتلك الامور الغير المتناهية

تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات

قولہ لما اشتہران النفس اہ ہذا دلیل للمقدمۃ الممہدۃ حاصلہ انہ اشتہران النفس فی آن واحد لاتتوجہ الی شیئین والعلم لایکون بدون التوجہ فلا یحصل العلمان معا فی آن واحد ایضا فثبت ان العلم بہذا لایجامع العلم بذلک وہو المقصود فان قلت انا نعلم فی آن واحد اشیاء کثیرۃ کما اذا رأینا جدارا ابیض فیحصل للنفس علم اللبنات المخلوطۃ بالجص والطین فقد توجہت النفس الی اشیاء کثیرۃ فی آن واحد قلت المراد نفی العلم والتوجہ بحیث یمتاز کل واحدۃ من الاشیاء الکثیرۃ عن الاخری وہو لایحصل فی آن واحد وانما یحصل فیہ العلم الاجمالی وکلامنا لیس فیہ مولوی مبین قولہ فلو کان اہ یعنی اذا الممہدان العلمین لایجامعان فی آن واحد فلا یکون الا فی آنین فح ان کان الزائل عند علم زید فی آن عین الزائل عند علم عمرو فی آن آخر فان کان الزائل موجودا فی ہذا الآن الآخر ثم زال یلزم اعادۃ المعدوم وان لم یکن کذلک بل بقی کما کان یلزم تساوی حال العلم وما قبلہ لان ماقبل علم عمرو وہو علم زید مثلا کان فیہ ہذا الزائل فی ہذا الآن ای عند علم عمرو ہو باق کما کان قبل وہی الحال ان مولوی مبین قولہ اذا عدام اہ نسختان مختلفتان فی بعضہا لفظۃ اذا التعلیلیۃ فح یکون دلیلا للزوم اعادۃ المعدوم فصار حاصل معناہ علی ماقبل انہ یلزم اعادۃ المعدوم بعینہ اذ لا بد للعلم بہذا یعنی بزید مثلا من زوال وعدم کما لا بد للعلم بذلک یعنی بعمرو من زوال وعدم آخر والا یستوی حال العلم وماقبلہ ولاجتماع من العلمین یعا فلا بد من ان یکون معدوما ثم موجودا ثم معدوما وفی النسخۃ الاخری باو الفاصلۃ وہی الصحیحۃ فح یکون معطوفا علی اعادۃ المعدوم فصار معناہ ح ان کون الزائل الواحد عند العلمین لایخلو من لزوم احد الامرین ہو اعادۃ المعدوم بعینہ وکون الشئی معدوما بعدمین بحیث یکون العدم الثانی غیر العدم الاول

لانه ان تخلل الوجود بين العدمين عند العلمين يلزم الامر الاول وان لم يتخلل يلزم الامر الثانی مولوی مبین

قوله والا اه ای ان لم یکن احد الامرین ای اعادة المعدوم و لا العدم غیر العدم الاول فیکون العدم عند العلم

بهذا عین العدم عند العلم بذلک فاستوی حال العلم و ما قبله مثلا اذا کان العدم عند العلم بزید هو العدم

عند العلم بعمرو الحاصل بعده فاستوی حال العلم بعمرو بالحال الذی کان قبل العلم اذ هو حال العلم به

لانه لا یزید فی حالین شیئ هذا توضیح کلام المحشی فخلاصته ما اورده بقوله اقول و ایضا العلم اه ان العلم

الذی یمتاز به احد شیئین عن الاخر لا یحدث فی النفس فی آن واحد لان النفس لا تتوجه الی الشیئین فی

آن واحد ولا بد فی العلم من التوجه والالتفات فلو کان الزائل عند العلمین واحدا یلزم اعادة المعدوم

اذا وجد ثم یزول و یلزم کونه معدوما بعدمین اذا لم یوجد و یعرض له العدم الاخر عند العلم الاخر

وکلاهما محالان اما الاول فقد مر دلیل استحالته واما الثانی فلان الزوال معنی مصدری انما

یتعدد بتعدد المنسوب الیه او المنسوب الیه وهو الزائل امر واحد فیکون تعدده محالا مولوی مبین

قوله حاصله اه محصوله ان الادراک لما کان زوال الامر فذلک الامر یکون موجودا قبل هذا

الزوال لیتعلق به و فی قوتنا ادراک امور غیر متناهیة بحیث لا تقف عند حد بان لا تتجاوزه

بل کل مرتبة من الادراک یمکن ان تزید علیه مرتبة اخری بعده و هکذا الی غیر النهایة ولا بد ان

یکون بازاء ادراک کل من هذه الامور امور قبلها موجودة فی الذهن لیزول کل منها بازاء ادراک

کل من هذه الامور و وجود الغیر المتناهی مح مولوی مبین قوله ای ادراکنا غیر واقف اه یعنی لیس المراد بالامور

الغیر المتناهیة فی قول المصنف بحسب ما فی قوتنا ادراک من الامور الغیر المتناهیة ما یکون غیر متناهیة بالفعل

فان هذا غیر ممکن فی النفوس بل بمعنی لا تقف مولوی ظهور الله

حواشی متعلقہ بامنہیہ صفحہ ۱

قوله وتارة وجود الامور الغير المتناهية حاصله انه وان سلمنا ان فی قوتنا ادراک امور غیر متناهیة
وبان انها لا بد من الامور الغير المتناهية قبلها لكن لا نم انه لا بد من ان یکون جمیعها موجودة
بالفعل قبل تلك الادراكات لان اللازم من كون العلم زوالا هو تقدم كل امر زايل على ما هو زوال
ذلك الامر لا تقدم جمیع تلك الامور علی کلواحد من تلك الادراكات لجواز ان یکون کلواحد منها
زوالا للاخر وكل زايل يكون متقدما على زواله فلا يلزم تحقق الامور الغير المتناهية بالفعل مولوی مبين
قوله حتى تحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل والحاصل ان الادراكات لما كانت غير متناهية لا تقفية
تكون زايلاتها ايض كك فلا وجه لكون الزايلات مجتمعة بالفعل فلم يلزم الا الامور الغير المتناهية
اللاتقفية وهو غير مح ولم يقم دليل على بطلانه فالمح اعني الامور الغير المتناهية بالفعل غير لازم واللازم وجود
الامور بمعنى لا تقف عند حد لازم غير مح مولوی فضل امام **قوله** في الحاشية اما على الاول فظاهر حاصل
ما في المنهية ان ادراك النفس بمعنى لا تقف عند حد على تقدير كون الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد ظ
واما على تقدير كون الاعداد موجودة بالفعل فادراك النفس لها بمعنى لا تقف ليس بظ بسط بل يقوا على تقدير
حدوث النفس ظ انها لا يدركها معا لمحدودية ادراكها بان الحدوث والامور الغير المتناهية ليست
محدودة واما على تقدير قدم النفس فلما ثبت في الحكمة من وجود العقل الهيولاني الذي لا علم فيه اصلا
فادراك النفس محدودة بان العقل الهيولاني ثم لا بد لادراكات الغير المتناهية من زمان غير متناه حتى يكون
النفس قابلة لها فيه الا ان يقال ان مرتبة العقل الهيولاني مختصة بحدوث النفس مولوی مبين
قوله والتحقيق ان الاعداد اه حاصله انه اختلف في الاعداد فعند البعض من الامور الاعتبارية
الانتزاعية وعند بعض اخر من الامور العينية الموجودة وكلاهما قابلان لكونها غير متناهية فعلى الاول
عدم تناهي الاعداد بمعنى لا تقف عند حد لان الامور الانتزاعية تابعة لانتزاع المنتزع وليست موجودة
بالفعل وعلى الثاني عدم تناهيها بمعنى انها موجودة بالفعل لانها كما كانت موجودة في الخارج كانت غير متناهية

كالاشكال والاعداد المرتبة متن

وقد يمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر

عند بعض ائمة الكشف والشهود ان الاتي للنفس في

النشأة الاخرى وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان

اللازم هو تقدم كل امر نائل على الادراك الذي هو اول ذلك الامر

من كون الادراك لهوان لامر

لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات حتى

يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله كالاشكال

والاعداد المرتبة اه اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور

الغير المتناهية بمعنى انها غير واقفة عند حد او من الامور

الغير المتناهية بمعنى انها موجودة بالفعل يكون ادراك

النفس بها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والتحقيق

اي الامور الغير المتناهية

ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم

تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من الامور العينية الموجودة
فعدم تناهيها بالمعنى الثاني والحق هو الاول لان العدد من الامور
التي تتكرر نوعها ولانه مركب من الآحاد وليست اقول من
الوحدات كما يوهم من ظاهر عباراتهم كيف والعدد محمول
على المعدود بالمواطاة والوحدات محمولة عليه بالاشتقاق
والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج فكذا
العدد المركب منه والكلام الواقع من الشيخ في الهيات الشفاء
ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس
قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به اما
من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في
الاعيان الا في النفس فهو حق قوله وتلك الامور اه اي اعلام

قولہ ولانہ مرکب من الاحاد اہ ہذا دلیل اخر لکون العدد انتزاعیا تمہید مقدمتین الاولی ان العدد مرکب من الاحاد والثانی ماسیاتی من قولہ والواحد من حیث ہو واحد اہ وقولہ لست

اقول جملۃ معترضۃ لاثبات المقدمۃ الاولی وحاصلہ ان العدد مرکب من الاحاد لیس لمرکب من الوحدات کما یتوہم من ظاہر عباراتہم بان یقال العشرۃ مثلا مرکبۃ من الوحدات العشرۃ وکیف یکون مرکبا من الوحدات لانہ لو کان کک لکان حملہ علی المعدودات کحمل الوحدات علیہا مع ان العدد محمول علی المعدودات بالمواطاۃ بان یقول زید واحد والرجلین اثنان ولا یقول زید انہ وحدۃ والرجلین انہما وحدتان بل الحمل بالاشتقاق بان یقول ذو وحدۃ وذو وحدتین واذا اختلفا باعتبار الحمل علم انہما متغایران لان المتحدین لا یختلفان فیہا فثبت انہ مرکب من الاحاد ہذا ہو المقدمۃ الاولی مولوی مبین قولہ ولست اقول اہ انما اورد ہذا الکلام بناء علی التحقیق الذی ثبت عندہ من ان العدد مرکب من الاحاد دون الوحدات وما اوردہ لیدل علی ان اعتباریۃ العدد یتوقف علی ترکبہ من الاحاد دون الوحدات مولوی ظہور اللہ قولہ والعدد محمول علی المعدودات بالمواطاۃ اہ ہذا استدلال علی عدم ترکب العدد من الوحدات وعلی ترکبہا من الاحاد وتقریرہ علی ما یستفاد من کلام بعضہم ان العدد محمول لاتحادہ مع المعدود فی الوجود کاتحاد المشتقات مع موصوفاتہا والتباین بین المقولات لا ینافی صدق احدہما بالعرض علی ما یصدق علیہ الاخر بالذات کما صرح بہ بعض الاذکیاء والوحدات سواء اعتبر فیہا الجزء الصوری اولا لیست کک ای لا یحمل علی المعدودات مولوی علام علی صاحب قولہ والوحدات محمولۃ اہ دون المواطاۃ سواء اعتبر فیہا الہیئۃ الاجتماعیۃ عرضا او دخولا اولا ضرورۃ انہ لا یقال ان الرجال وحدات مجتمعۃ کما یقال انہا وحدات محضۃ مولوی محمد اشرف قولہ والواحد من حیث ہو واحد ہذہ مقدمۃ ثانیۃ حاصلہ ان الواحد من حیث ہو واحد لیس بموجود فی الخارج لانہ مشتق والمشتق یکون اعتباریا لترکبہ من النسبۃ وہی اعتباریۃ وللاعتباری لیس بموجود فی الخارج فالواحد لا یکون موجودا خارجیا وہو جزء العدد المرکب منہ وعدم وجود الجزء فیہ یستلزم عدم وجود الکل واعتباریۃ الجزء فیہ یستلزم اعتباریۃ الکل فالعدد ایضا لا یکون موجودا خارجیا بل اعتباریا انتزاعیا والفرق بین الاحاد والوحدات ان الاحاد جمع واحد وہو المشتق والوحدات جمع وحدۃ وہی مبدء المشتق اہ وا

اعتباری تو فی الحاشیة الوحدات سواء اعتبر فیها الجزء الصوری ولا نهی حاصلا ان الوحدات سواء اعتبر فیها الجزء
الصوری ولا تیسر لیست محمولة علی المعدودات ام لانه لا اتحاد بینها وبین المعدودات بخلاف الاحاد لانها متحدة مع المعدودات
کاتحاد المشتقات مع الموصوفات فافهم مولوی مبین قوله فی الحاشیة والوحدات اه دفع سوال مقدر تقریر السوال ان الوحدات
الصرفة وان لم یکن حملها علی المعدودات بالمواطاة صحیحا لکن لم لا یجوز ان یکون حمل الوحدات علیها من حیث اعتبار الجزء
الصوری فیها اذ احکام الکل قد یغایر احکام الجزء تقریر الدفع ان الوحدات سواء اعتبر فیها الجزء الصوری اولا غیر محمولة علی
المعدودات بالمواطاة لعدم اتحادها مع المعدودات کاتحاد المشتق مع موصوفه بخلاف الاحاد فانها متحدة مع المعدودات
کک مولوی ظهور الله قوله والواحد اه هذه المقدمة کبری قوله السابق لانه مرکب من الاحاد صغری المتوسط بین
هذین الکلامین جملة معترضة لاثبات الصغری فحاصل الدلیل ان العدد مرکب من الاحاد والواحد من حیث هو واحد
اعتباری لیس موجودا فی الخارج لان المشتق یکون معنی اعتباریا انتزاعیا ینتزعه العقل من الموصوف نظرا الی
الوصف القایم به فکذا العدد المرکب من الاحاد لان اعتباریة الجزء یستلزم اعتباریة الکل مولوی ظهور الله
قوله والکلام الواقع من الشیخ اه هذا دفع توهم یعنی ان توهم من ان ظاهر کلام الشیخ یدل علی ان العدد له وجود فی الاشیاء
ووجود فی النفس یدل علی انه موجود خارجی بالاستقلال فدفعه بانه لیس علی ظاهره بل اراد ان الاشیاء التی
هی مناشئ انتزاع الاعداد موجودة فی الخارج وهی المعدودات والاعداد منتزعة عنها لا انها موجودات
خارجیة مجردة عن مناشیها بل من الموجودات النفس الامریة الانتزاعیة مولوی مبین قوله لیس قول من قال
اه یعنی قول بعضهم من ان العدد لا وجود له الا فی النفس لیس بشیء معتبر لان المتبادر منه نفی مطلق الوجود عن الخارج
مع انه موجود فیه بمناشی انتزاعه مولوی مبین قوله لیس بشیء معتد به اه اذ المتبادر منه نفی مطلق الوجود عن الخارج
مع ان العدد وان لم یکن موجودا فیه بالاستقلال لکنه موجود بسبب وجود منشا انتزاعه فیه فلم لا یجوز ان یکون
مراد هذا القایل ان وجود العدد مجردا عن المنشا لیس الا فی النفس فیکون کلام هذا القائل الذی معتد به مولوی ظهور الله
قوله واما من قال اه یعنی قول من قال ان العدد مجردا عن المعدودات لیس له وجود الا فی النفس لا فی الخارج کالمعدود

قوله وانما لم يثبت الترتيب اه جواب سوال مقدر تقريره ان وجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة

لعدم المعلول فعدم الاقل علة لعدم الاكثر فصار بين اعدام هذه الامور ايضا ترتيب باعتبار العلية والمعلولية

فلم لم يثبت المصنف الترتيب بالعلية والمعلولية وعدل عنه الى الملازمية والملزومية والجواب ان ما ذكرتم مسلم

لكن بعدم اثبات الترتيب بين اعدام هذه الامور بالعلية والمعلولية وجه ما مولوي مبين قوله ان العدد

لا يتركب اه يعني ان الاعداد لا يتركب من الاعداد التي تحته كالخمسة مثلا لا يتركب من الثلثة والاربعة كما تقرر

في موضعه واذا لم يتركب العدد مما تحته من الاعداد فلا يكون الاقل جزء للاكثر ليكون وجود الاقل جزء لوجود

الاكثر وعدمه علة لعدمه فلا يكون بين الاعداد علية ومعلولية فلا يصح القول في ترتيبها بانه بالعلية والمعلولية

مولوي مبين قوله في المنهية قال ارسطو لا تحسبن ان الستة مثلا اه حاصله ان العدد لو كان مركبا مما تحته من الاعداد

لكانت ستة مثلا مركبة مما تحتها وهي ثلثة ثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحد فلو تركب مثلا من ثلثة ثلثة دون

غيرها لزم الترجيح بلا مرجح لان الستة مثلا كما يحصل من ثلثة ثلثة كذلك يحصل من اثنين واربعة وواحد وخمسة

فما الترجيح بالقول بتركبه من ثلثة ثلثة دون غيرها واذا كانت الثلثة الثلثة وغيرها متساوية في تقويم الستة ولا يكون

لاحدها ترجيح على الاخرى فالقول بتركب بعضها دون بعض اخر ترجيح بلا مرجح ولو تركب بكل واحد مما تحتها لزم

استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان واحدا منها ثلثة ثلثة مثلا كافية لحصول الستة وليست محتاجة في تحصيلها

الى غيرها فصارت الستة حاصلة بها غير محتاجة في تحصيلها الى الاخرى مع انها ذاتية لها فيلزم عدم احتياج

الكل الى الجزء واستغنائه عنه وكذا اثنان واربعة مثلا كافية لحصول الستة غير محتاجة الى الاخرى وهي ثلثة ثلثة

فيلزم استغناء الستة عنها مع انها ذاتية لها فثبت ان الستة مثلا ليست مركبة مما تحتها من الاعداد

بل ستة مراتب وحدات مولوي مبين قوله فيها لا يخفى حاصله ان بيان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير

تركب العدد مما تحته من الاعداد لا يجري في كل عدد لان الثلثة ليس تحتها اعداد كثيرة ليلزم في تركيبها من البعض

دون البعض ترجيح بلا مرجح او الاستغناء عن الذاتي بل تحته اثنان وواحد فيجوز ان يكون مركبا منهما ولا يلزم المحذور

قولہ ای اعدام تلک الامور والسبب الحامل للمحشی المدقق علی حذف المضاف اعنی الاعدام التنبیہ علی ان المقصود بیان الترتیب بین الامور الغیر المتناہیۃ وجودا وعدما فقولہ فی الدلیل العدد الاکثر مستلزم للعدد الاقل بین الترتیب وجودا وقولہ فی الدلیل فعدم الاقل مستلزم لعدم الاکثر فاذا وجد عدم الواحد والاثنین وعلۃ عدمہما وہی المعدود بین الترتیب عدما مولوی رستم علی **قولہ** وح اہ یعنی اذا قدر لفظ الاعدام ثبت الترتیب بین الامور من جہۃ الاعدام المتاخرۃ بان نقول ما یزول عن تلک الامور اولا بحصول الادراک الاول یکون اولا وما یزول ثانیا یکون ثانیا وما یزول ثالثا یکون ثالثا وہکذا وکانت الامور مجتمعۃ وثبت الترتیب بہذہ الاعدام فصارت مجتمعۃ مرتبۃ غیر متناہیۃ وظہر بطلان بتدافع الحکمۃ مولوی مبین **قولہ** لا یخفی اہ ہذا دفع توہم عسی ان یتوہم بان المتبادر من الترتیب ما حصل بالتقدم والتاخر الذاتی او بالتقدم والتاخر الوضعی وہ لیس شیئ منہما فکیف یحصل الترتیب بین ہذہ الامور وجہ الدفع ان الترتیب کما یحصل بالتقدم والتاخر الذاتی کما بین العلل والمعلولات فان ذوات العلل متقدمۃ علی ذوات المعلولات بالذات والمعلولات محتاجۃ الیہا ولا توجد بدونہا او بالتقدم والتاخر الوضعی بان یفرض مبدء فما ہو اقرب منہ یکون متقدما علی ما ہو ابعد منہ کصفوف المسجد فان ما ہو قریب من الامام متقدم بالوضع علی ما ہو بعید منہ وہذا یوجد فی الاجسام والمقادیر لکن فی الاول اعنی الاجسام بالذات لان الاجسام مشار الیہا بالاشارۃ الحسیۃ بالذات والثانی یعنی المقادیر بالعرض لان المقادیر مشار الیہا بواسطۃ الاجسام ووجودہا فیہا کذلک یحصل الترتیب باللازمیۃ والملزومیۃ اذ مہیۃ الملزوم متقدمۃ علی مہیۃ اللازم وترتیب الامور من ہذا القبیل مولوی مبین **قولہ** کذا یحصل باللازمیۃ والملزومیۃ اہ تفصیل المقام ان الملزوم باعتبار الذات یتقدم علی اللازم من حیث ہو لازم لان ذاتہ متقدمۃ علی الملزومیۃ العارضۃ لہا وبینہا وبین اللازمیۃ معیۃ لکونہما متضایفین فیتقدم ذات الملزوم علی اللازمیۃ ایضا فثبت تقدمہا علی اللازم من حیث ہو لازم وکذا یتقدم اللازم بحسب الذات علی الملزوم من حیث ہو ملزوم مثل ہذا

اسماعیل عفی عنہ

قوله فيها فلا بد اه حاصله انا نجري في الثلاثة ايضا هذا البيان بانضمام مقدمة وجدانية نجد بها من نفسنا وهي ان الاعداد كلها متوافقة في هذا الحكم اي اذا لم يكن واحد منها مركبا من العدد لم يكن شيء مركبا منه فالستة كما عرفت ليست مركبة من الاعداد فالثلاثة لا تكون مركبة منها لاتحاد الحكم وان لم يلزم المحذور فيه فلزوم المحذور في واحد منها كاف لعدم التركيب في الجميع مولوي مبين

قوله فيها ويمكن اه حاصله انه يمكن الاستدلال بعدم التركيب ايضا بغير ما استدل به القوم عليه بان الثلثة والاثنين حقيقة محصلة ليست اختراعية محضة وانتزاعية بحتة ويترتب عليها الآثار سوى مجموع آثار الاجزاء لكونها من مقولة الكم ولها لوازم مختصة بحيث لا يوجد لازم احدهما في الآخر كالزوجية مثلا لازمة للاثنين لا توجد في الثلثة وكذلك الفردية لازمة للثلثة لا توجد في الاثنين ولا شك ان الاثنين مركب من وحدتين وليس فيه احتمال آخر فالثلثة لو كانت مركبة من العدد الذي تحته يكون مركبا من الواحد والاثنين ولا يكون مركبة من ثلث وحدات فح لا تكون للثلثة حقيقة محصلة لان الوحدة ليست لها حقيقة محصلة والمركب من المحصلة وغير المحصلة لا يكون له حقيقة محصلة فيلزم ان لا يكون للثلثة حقيقة محصلة مع مولوي مبين قوله فيها ويكون المركب اه وانما قال المركب مثل المركب من مقولتين ولم يقل مركب من مقولتين لان الوحدة ليست من مقولة ولا تصدق عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء فصار المركب منها ومن غيرها مركبا من مقولة ومن غير مقولة وهو مثل المركب من مقولتين يعني كما ان المركب منهما يكون مركبا من امور متناهية كذلك المركب منها ومن غيرها ايضا مركب من امور متناهية فصارا متماثلين مولوي مبين قوله فيها ثم الوجدان السليم اه دفع توهم عسى ان يتوهم ان عدم تركب العدد مما تحته من الاعداد انما ثبت في بعض الاعداد ويجوز ان يكون بعضها مركبا مما تحته فما دل الدليل على ثبوت كلية الدعوى وجه الدفع ان الوجدان السليم يحكم بعدم التفرقة بين افراد العدد وكلها متحدة في الحكم فما ثبت في البعض ثبت في الكل فظهر ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته تم

قوله مع القول باشتمال العدد اه یعنی اذا قیل ان العدد مرکب من الوحدات مع الهیئة الاجتماعیة مثلا الستة مرکبة من ستة وحدات مع الهیئة الاجتماعیة لها فمجموعهما عدد الهیئة الاجتماعیة جزء صوری لانه یحصل بها العدد بالفعل والوحدات الصرفة جزء مادی لان العدد یکون بالقوة بها واذا انضم الیها الهیئة الاجتماعیة صار العدد بالفعل فحاصل کلام المحشی ان العدد اذا کان مرکبا من الوحدات والهیئة الاجتماعیة فحکم عدم ترکبه من الاعداد ظ لا خفاء فیه لان دخول الوحدات فقط فیه لا یستلزم دخولها فیه مع الهیئة الاجتماعیة اذ دخول شیئ فی شیئ لا یستلزم دخوله فیه مع شیئ اخر فیجوز ان یکون الوحدات فقط داخلة فی العدد وهیئتها الاجتماعیة خارجة عنه فالعدد ح لا یترکب من العدد لانه مع الهیئة الاجتماعیة واستدل علی دخولها بان العدد لو لم یکن له جزء صوری وکان عبارة عن الوحدات المحضة یصدق علی الوحدات انها وحدة لانها کلی وهو کما یصدق علی واحد من افراده کذلک یصدق علی کثیرین فالوحدة کما تصدق علی وحدة وحدة کذلک تصدق علی الوحدات الکثیرة ایضا وما یصدق علیه العدد لا یصدق علیه الوحدة لان الوحدة لیست من المقولات سیما من المقولة التی یکون العدد منها وهی الکم فثبت ان الوحدات المحضة لا یصدق علیها العدد ما لم ینضم الیها شیئ وهو الهیئة الاجتماعیة فظهر ان العدد مشتمل علی جزء صوری مانع عن صدق الوحدة علیه یرد علیه انا لا نم ان صدق المتباینین علی شیئ واحد یصدق کثیر ح وانما المح صدقهما علیه بصدق واحد فصدق الوحدة علی ما صدق علیه العدد بصدق کثیر غیر مح مولوی مبین قوله واما مع نفی الجزء الصوری اه یعنی اذا قیل بنفی الجزء الصوری فی العدد کما هو رأی اهل التحقیق فعدم ترکبه من الاعداد ومباحثه غیر ظ لان العدد اذا لم یکن فیه الجزء الصوری یکون عبارة عن الوحدات المحضة بلا انضمام امر اخر فالعدد ح لیس سوی الوحدات المذکورة فدخولها فیه بعینه دخول الاعداد فیه قیل یمکن الاستدلال بانا نتصور حقیقة الاعداد مع الغفلة عن الجزء الصوری وشان الذاتی ارفع منه مولوی مبین

لانه لما كان العدد الاكثر مثلا مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل
مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين وعلة عدمهما
موجودة فينا بالفعل

تلك الامور وج ترتيبها من جهة الاعدام المتاخرة قوله لا
لما كان لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر
الذاتي كما بين العلل والمعلولات وبالتقدم والتاخر الوضعي كما بين
الاجسام والمقادير كذا يحصل بالازمنية والملزومية وانما المر
الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر فوجود الاقل
علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول فعدم الاقل علة
لعدم الاكثر بوجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد
التي تحته كما تقرر في موضعه وقال بعض المحققين هذا الحكم
مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا سترة
فيه واما مع نفي الجزء الصوري فيه فلا اذ العدد محض الوحدات
بلا انضمام امر اخر فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول

الاعداد فيه اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله

على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة

الاجتماعية او الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة

وشيء مركب والوحدات بدون تلك الهيئة ليست كذلك

ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك

الحيثية كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وقد

يلزم دخول الوحدة في العدد مرتين مرة على الانفراد واخرى في ضمن المجموع

ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ

ح يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جزء

وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة وهكذا

مع انا نتصور الثلثة مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير

قوله اقول وبالله التوفيق حاصله ان بعض المحققين ماذا اراد بقوله العدد محض الوحدات ان
اراد به ان العدد الوحدات الصرفة مع قطع النظر عن عروض الهيئة الوحدانية له ودخولها فيه فهو ممنوع بل العدد
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية لانها بدون هذه الحيثية ليست ماهية محصلة فانها كثرة
محضة والماهية المحصلة لا تتصور بدون عروض الوحدة فالماهية العددية التي هي حقيقة محصلة لا تكون وحدات
بدون عروض الهيئة فلا بد من عروضها للوحدات وان اراد به ان العدد الوحدات مع قطع النظر عن الدخول
دون العروض فمسلم لكن لا نسلم ح ان دخول الوحدات يستلزم دخول الاعداد فضلا عن العينية لان دخول شيء
بلا شرط شيء في امر لا يستلزم دخوله بشرط شيء في هذا الامر غلام نبي **قوله** العدد اه حاصله ان العدد على تقدير
كونه عبارة عن الوحدات ليس هو الوحدات المحضة بل من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية ضرورة
ان العدد حقيقة محصلة وشيء مركب والوحدات بتلك الحيثية ليست كذلك فدخولها في العدد لا يستلزم دخولها
من تلك الحيثية مولوي ولي الله **قوله** ودخولها اه يعني دخول الوحدات المحضة لا يستلزم دخول العدد
لانه يلزم ح اعتبار الوحدة مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب الثلثة مثلا من اجزاء غير
متناهية فانه اذا دخلت وحدتان من حيث الكثرة دخلتا من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية ايضا
بناء على الفرض فيحصل مجموعات ثلثة ايضا تركب كل واحد من المجموعين الاولين وهذا يستلزم جزئية
المجموعين من المجموعات الثانية بالحيثية المذكورة فيحصل مجموعات ثلثة ايضا تركب كل واحد منها من المجموعين
الثانيين وهكذا الى غير النهاية مولوي عظيم **قوله** كيف اه تائيد لعدم دخول الوحدات من تلك الحيثية
في الاعداد حاصله انه لو كانت الوحدات من الحيثية بالحيثية داخلة في العدد يلزم دخول الوحدة مرتين مرة على الانفراد
بدون لحاظ هذه الحيثية ومرة في ضمن المجموع اي مع لحاظ الهيئة الاجتماعية وهذا باطل لان الدخول مرة يكفي لتقويم العدد
غير محتاجة الى مرة اخرى فلو كانت في ضمن هذه المرة ايضا داخلة فيه يلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه ويلزم كون
الشيء متقدما على شيء بمرتبة واحدة وبمرتبتين لان الوحدة بدون الحيثية متقدمة على الوحدة مع الحيثية والوحدة

مع الحيثية متقدمة على العدد فيكون الوحدة متقدمة على العدد بمرتبتين مولوی مبین **قوله** ويلزم اه هذا محذور آخر على

تقدير استلزام دخول الوحدات في العدد دخولها فيه من تلك الحيثية حاصله انه لو دخل الوحدات الحيثية

في العدد يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية لان الثلثة مركب من ثلثة وحدات بكرة فههنا

يحصل مجموعات ثلثة اذ بانضمام وحدة مع ماسواها من الاخيرين يحصل مجموعان وفي الاخران مجموع واحد فتحصيل

مجموعات ثلثة من غير زيادة جزء آخر سوى الوحدات واذا دخل هذه المجموعات في الثلثة وكل مجموع واحد بالنسبة

الى مجموع المجموعين وقد فرض ان دخول الوحدة يستلزم دخول المجموعات فدخل فيها المجموعات التي تحصيل

من هذه المجموعات ايضا وهي ثلثة لان بانضمام احدهما مع الاخرى تحصيل مجموعان وفي الاخران مجموع واحد

وهكذا الى غير النهاية مولوی مبین **قوله** مع انا نتصور الثلثة اه هذا متعلق بما قبله معناه ان دخول الوحدات

الحيثية يقتضي دخول المجموعات مع انا نتصور الثلثة مع الغفلة عن مجموع الوحدتين فضلا عن المجموعات فلو كانت

داخلة في حقيقة الثلثة لما امكن التصور بدونها اويقال انه محذور ثالث تقريره انه لو كانت الوحدات الحيثية داخلة

في العدد لما امكن تعقل الثلثة مع الغفلة عن مجموع الوحدتين كما لا يمكن تصورها مع الغفلة عن الوحدات الثلث

والتالي باطل لانا كثيرا ما نتصور الثلثة مع الغفلة عن الاثنين فالمقدم مثله مولوی مبین **قوله** بل نقول اه

ايراد على بعض المحققين حاصله انا وان سلمنا ان العدد محض الوحدات مع قطع النظر عن عروض الهيئة

الاجتماعية لها لكن لا نم ان دخول الوحدة في العدد يعينه دخول الوحدات فيه بضرورة استلزام اختلاف

كل وحدة وحدة بحكم الوحدات من حيث انها كثيرة لاستناد كثير من الاحكام الى كل وحدة وحدة دون الوحدات

مولوی ولی الله **قوله** على تقدير اه حاصله لو نقول ان العدد محض الوحدات بدون عروض الهيئة الاجتماعية فالعدد

لا يلزم من تركب العدد منها تركبه من الاعداد ومن دخولها فيه دخول الاعداد فيه كما زعم المحقق لان دخول الوحدة

فيه مثلا في الستة يرجع الى دخول كل وحدة كل وحدة اذ الدخول حكم واحد شخصي لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث

انها كثيرة فدخول الوحدات المحضة في العدد انما هو بدخولات كثيرة وهو دخول كل وحدة وحدة في العدد حقيقة

قوله لا نیم اه وذلک لان التوقف انما کان مبنیا علی دخول العدد الناقص فی العدد الزاید وعلی جزئیة الاقل من المعدودات للاکثر منها وقد علم بطلان ذلک فبطل التوقف مولوی فضل امام **قوله** نعم لو قام اه حاصله لو قام هذا التحقیق باستلزام المجموع الاول للمجموع الثانی ولم نقل بتوقف احدهما نیم الکلام لان العدد الاکثر یستلزم للعدد الاقل کما قام المص وهکذا الی غیر النهایة لانه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا تحقق کل واحد واحد من احاد المجموع الخمسة واذا تحقق کل واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق مجموع الاحاد ای الاحاد التی یعرض لها الهیئة الوحدانیة ویکون منشاء لانتزاعها عنها والا فالکثرة المحضة لیست قابلة لعروض الامر الواحد لان تعدد المعروضات یدل علی تعدد العارض ومجموع الاحاد وهو خمسة بالضرورة هذا فان قلت ان الحاشیة تدل علی ان عدم توقف المجموعات احدهما علی الاخری مبنی علی کون الکلیة والجزئیة من عوارض العدد دون المعدود مع انه فاسد لانه تعدد الحقائق اما الذواتها او لعروض العدد والثانی بط لان العدد من الامور الانتزاعیة و والانتزاعیات لا دخل لها فی تعدد الحقائق لانها تابعة لانتزاع المنتزع والتغایر بینهما بالاعتبار والتخالف فی الحقائق المتعددة یکون فی الواقع قلت هذا علی مسلمات المشائین فان بین اتباعهم مشهور ان الکلیة والجزئیة بالذات للعدد دون المعدود ولقد ان الحقائق المتکثرة اذا صارت کثیرة متعددة ثم صارت منشاء الانتزاع کثرة الوحدات ای العدد الکثیر هو ... [illegible]

كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان

دخول الوحدات في الستة مثلا ترجع الى دخول كل وحدة

وحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل وحدة

وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية كما لا يخفى

على احد وبما حققنا يظهر لك ان ما قال هذا المحقق في

بيان ان الامور الغير المتناهية مطرتبة بان مجموع الامور

الغير المتناهية متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع

يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد اخر وهكذا الى ان يتم سواء كان

العدد مشتملا على الجزء الصوري وغير مشتمل عليه نعم لو قال

بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث

وهكذا لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع الاحاد العشرة

مثلا تحقق كل واحد واحد من الآحاد مجموع الخمسة واذا تحقق

كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة والوجه الثاني

ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم علة ما واما

عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل

المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة فشيء بعينه

يترتب وجودا او عدما الا على شيء بعينه واما عدم احد الاجزاء

بعينه او لا بعينه خلافا لمتصورات الجماهير من مقارنات

الموقوف عليه ولوازمه لا من الداخلات فعدم الشرط ليس

يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن لعدم العلة التامة

التي هي العلة العامة وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه

المعلول بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

قوله واما عدم احد الاجزاء اه هذا جواب سوال مقدر تقريره ان عدم المعلول قد يكون بعدم احد اجزاء العلة التامة على سبيل التعيين وقد يكون لعدم احدها لا على التعيين مع ان عدم احدها ليس عدم العلة فيوجد عدم المعلول بدون العلة التامة فكيف يصح ان يقال ان عدم المعلول ليس يتوقف الا على عدم العلة التامة وحاصل الدفع ان عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف ما تصوره الجمهور يكون مقارنا للموقوف عليه او لازما له لان عدم العلة التامة لا يكون الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه لا داخلا فيه فعدم المعلول لا يكون الا من عدم العلة وعدم احد الاجزاء يكون مقارنا لعدم العلة فصار عدم المعلول منسوبا اليه بهذه الجهة مولوی مبین **قوله** الا من لوازمه اه لان عدم العلة التامة يستلزم لانعدام المعلول وانعدامه لا يتصور الا بانعدام الاجزاء بعينه او لا بعينه فيكون انعدام الاجزاء مطلقا لازما لانعدام العلة التامة غلام نبی **قوله** فعدم الشرط اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المشروط يكون معدوما بعدم الشرط فعدمه يكون موقوفا عليه فكيف التخصيص بالعلة التامة وجه الدفع عدم المشروط وان كان عند عدم الشرط لكنه ليس موقوفا عليه بل هو مقارن لعدم العلة التامة لانها اذا عدمت يكون الشرط ايضا معدوما فعدم المعلول المشروط انما يكون من عدم العلة التامة التي هي العلة لعدمه مولوی مبین **قوله** وكذا وجود المانع اه هذا دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان عدم المعلول قد يكون بعدم المانع فكيف يصح القول بان عدم المعلول لا يكون الا من عدم العلة التامة وتقرير الدفع ان حال وجود المانع مثل حال عدم الشرط اذ ليس عدم المعلول يتوقف على المانع لانه ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة فلو كان المانع موقوفا عليه لعدم المعلول فكيف يكون عدم المعلول بدونه مولوی ظهور الله **قوله** لعدم تحقق العلة التامة للوجود فعلم ان وجود المانع ايضا ليس من اجزاء علة العدم لا عينها عماد

قوله والالزم اه حاصله ان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة فى مرتبة الكثرة المحضة
من دون اعتبار الهيئة فيها لا عن المجموع المركب منها المعروض للهيئة الاجتماعية والا لزم ان يكون العلة
جزء لنفسها لان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول ولهذا يكون عند وجودها والانشطر
الى شئ آخر ولا ريب فى ان المعلول يتوقف على العلل الناقصة بتوقفات كثيرة فلو كانت العلة التامة عبارة
عن المجموع المركب من العلل الناقصة المغايرة لها كانت جزء لجملة ما يتوقف عليه لان جملة ما يتوقف ح
سوا احاد العلل الناقصة فى مرتبة الكثرة المحضة مع هذا المجموع وكانت جملة ما يتوقف هى العلة التامة فصار
جزء لنفسها مولوى ظهور الله **قوله** ولهذا قال بعضهم اه يعنى لما ثبت ان العلة التامة عبارة عن الاحاد
فى مرتبة الكثرة المحضة قال بعضهم ان المعلول يتوقف على العلة التامة بتوقفات كثيرة اذ التوقف على الامور
الكثيرة من حيث هى كثيرة لا يكون الا توقفا كثيرا مولوى ظهور الله **قوله** فعدم العلة التامة اه يعنى
اذا كانت العلة التامة عبارة عن جميع العلل فعدمها انما يكون بعدم جميعها كما ان وجودها لا يكون الا بوجود
الجميع فلو كانت علة عدم المعلول هى عدم العلة التامة وهو لا يكون الا بعدم الجميع فعدم المعلول لا يكون الا بعدم
الجميع فيلزم ان لا يكون المعلول معدوما عند عدم واحد من العلل مع انه يعدم بعدم واحد منها فقول
بعض الافاضل يستلزم ما هو خلاف الواقع مولوى مبين **قوله** ليس الا وجودا جميع تلك العلل الكثيرة
لان العلة التامة على تقدير كونها عبارة عن الاحاد من حيث الكثرة ليست الا كثرة مخصوصة حاصلة
بالعشرة مثلا لا مطلق الكثرة سواء كانت حاصلة بالعشرة او ما دونها من المراتب لان ما دون العشرة ليس
جميع ما يتوقف عليه المعلول كما فرض فلا يكون علة تامة وبانتفاء الواحد ان كان لا يلزم انتفاء الكثرة مطلقا لكن
انتفاء الكثرة المخصوصة التى هى العلة التامة يلزم قطعا عماد **قوله** القائل ان يقول حاصله السر على قول المص
فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فيها بالفعل تقريره ان تلك العدمات امور انتزاعية ليست
من الموجودات الخارجية ولا من الذهنية بالذات بل هى موجودة بوجود منشأ انتزاعها الذى ينتزع عنها العقل عنه

فعدمات الاعداد الغير المتناهية يكون موجودة فينا بالفعل ايضا

اقول العلة التامة الموقوف عليها المعر هو مجموع العلل الناقصة

بمعنى احادها لا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون

العلة التامة جزء لنفسها لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي

ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون هي جزء لتلك الجملة

التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعر يتوقف على العلة التامة

بتوقفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدم

العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة كما ان وجودها

ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعر عدم العلة

التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعر الا عند

كما ذهب اليه بعض الافاضل ١٢

عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعر عند عدم

واحد من العلل الناقصة قوله فعدمات الاعداد الخ لقائل ان يقول

تلك العدمات امور انتزاعية ينتزعها من الاعداد المعدومة وبعض

استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر استلزام صحة انتزاع العدم

من الاقل بصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يكون تلك العدمات موجودة

غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في

تلك العدمات وكونها امور انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء

المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق مع

انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج لامتناع تركب الجسم المتناهي المقداري

من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها

برهان التطبيق لان منشاء انتزاعها موجود في الخارج واما تلك العدمات

فمنشاء انتزاعها ليس كذلك كما لا يخفى على المتأمل فان هذا البيان يجري في اعدام

المعدودات ايضا اذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات فكذلك

قوله فان قلت اه حاصله ان المقصود بطلان الغير المتناهي باجراء برهان التطبيق وكون العدمات امور انتزاعية لا يمنع جريانه فيها لان الاجزاء المقدارية اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع والخمس وغير ذلك غير متناهية واحترز بها عن الاجزاء التي يتقوم بها حقيقة الجسم لانها متناهية لا تزيد على الاربعة وهي الهيولى والصورة باقسامها الثلثة اي الجنسية والنوعية والشخصية فالاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي اي الذي لا جزء فيه بالفعل غير متناهية ويجري فيها برهان التطبيق مع انها غير موجودة في الخارج لانها لو كانت موجودة وتركب الجسم منها فيلزم تركب المتناهي الذي هو جزء الغير المتناهي ايضاً من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزءه والتركيب من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بط لاستلزامه عدم تناهي مقدار المركب منها بمعنى انها متناهية فعلم انها وهمية ويجري فيها التطبيق كك هذه المعدومات وان كانت انتزاعية غير موجودة في الخارج لكن يجري فيها برهان التطبيق ويبطل به وهو المقصود فلا يضر كونها انتزاعية لمقصودنا ثم ازعم القائل مولوی مبین **قوله** لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي اه النسخ مختلفة في بعضها الغير المتناهية بالتاء وفي بعضها لفظ المقدار بعد غير المتناهية وفي بعضها بدون التاء في لفظ المتناهي وبدون لفظ المقدار بعده كما في النسخة الحاضرة عندي. فمعناه ح ان الاجزاء المقدارية في الجسم الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق مع انها وهمية غير موجودة فغير المتناهي يكون صفة للجسم المتصل لكن لا ينطبق عليه الدليل الذي اتى بقوله لامتناع تركب الجسم المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية لانه يدل على كون اجزاء الجسم المتناهي وهمية غير موجودة لا على كون اجزاء الجسم الغير المتناهي وهمية ليقاس بجريان التطبيق فيها على جريانه في العدمات الانتزاعية الا ان يقال لما امتنع تركب الجسم المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية

بالفعل لاستلزامه عدم تناهی الجسم فصارت وہمیہ وہذا الجسم المتناہی جزء للجسم الغیر المتناہی
فیکون اجزاء وہمیۃ غیر موجودۃ فی الخارج ایضا لانہا لو کانت موجودۃ واجزاء الجسم المتناہی
الذی ہو جزء منہ ایضا اجزاء لہ فیلزم ایضا کونہا موجودۃ بالفعل وہو ممتنع فیکون اجزاء الجسم
الغیر المتناہی وہمیۃ مع انہا یجری فیہا برہان التطبیق واما علی النسخۃ الاولی یکون الغیر المتناہی
صفۃ للجسم بتاویل الجسمیۃ ویؤیدہ لفظ المقدار بعدہ فی بعض النسخ ایضا والا لکان صفۃ للاجزاء
کما ہو الظ فصار معناہ ان الاجزاء الغیر المتناہیۃ فی الجسم المتصل المتناہی یجری فیہا برہان
التطبیق مع انہا وہمیۃ غیر موجودۃ فح التطبیق الدلیل علیہ وہو امتناع ترکب الجسم من الاجزاء
الغیر المتناہیۃ بالفعل یعنی ترکب الجسم من الاجزاء الموجودۃ ممتنع فصارت وہمیۃ ویجری فیہا التطبیق
مولوی مبین **قولہ** قلت اہ حاصلہ ان التطبیق انما یجری فیما یکون موجودۃ بالفعل اما بنفسہا
او بمناشی انتزاعہا فالاجزاء المقداریۃ للجسم الغیر المتناہی وان لم یکن موجودۃ بنفسہا
لکنہا موجودۃ بمنشاء انتزاعہا وہو الجسم الغیر المتناہی فان الغیر المتناہی یکون منشاء لانتزاع
امور غیر متناہیۃ وتلک العدمیات کما لا یکون موجودۃ بنفسہا کک لا تکون موجودۃ بمنشاء
انتزاعہا لان منشاء انتزاعہا لیس موجودا فی الخارج مولوی مبین **قولہ** فی الحاشیۃ لوجود
مغایر متعلق بقول المحشی غیر موجودۃ فی الخارج یعنی الاجزاء الوہمیۃ لیست لہا وجود سوی وجود
الکل فی الخارج بل وجود الکل بعینہ وجود ہا فیہ مولوی مبین **قولہ** فیہا وتفصیلہ اہ ای تفصیل
الکلام بعینۃ الوجود حاصلہ ان الاجزاء علی قسمین تحلیلیۃ وہی التی لیس ترکب الجسم منہا کاجزاء القطعۃ الواحدۃ
المتصلۃ للخشب وتالیفیۃ وہی التی تترکب وتتالف منہا الجسم کالقطعات الکثیرۃ التی تتالف منہا
السریر فہذہ الاجزاء تکون مقدمتہ فی الوجود الخارجی علی الکل ثم یکون معہ والاجزاء التحلیلیۃ
لیس لہا وجود خارجی قبل وجود الکل بل وجود الکل بعینہ وجود ہا وتنتزع عنہا وبعد وجودہ فہی اما معدومۃ

صرفة ليس لها شائبة الوجود اصلا او موجودة متعددة بحيث تتغاير وجود الكل منها عن الاجزاء او واحدة لا امتياز احدها عن الآخر في الوجود والاول بط لان هذه الاجزاء يثبت لها احكام خارجية ويقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا تسخن بعض الجسم المتصل المشتمل على الاجزاء التحليلية وبرد بعضه في الخارج فباعتبار الاول يقال لهذا البعض حار وذلك البعض بارد فثبت الحرارة والبرودة لهذه الاجزاء في الخارج فلا بد من ثبوتها في الخارج ايضا وثبوت الشيء للشيء في ظرف مستلزم لثبوت المثبت له في ذلك الظرف فلما ثبت ذلك الاحكام لهذه الاجزاء في الخارج فكيف يكون معدومة صرفة في الخارج وكذا الثاني بط ايضا لان الجسم المتصل قابل للانقسامات غير متناهية عند الحكماء فلو كانت تلك الاجزاء التي في الجسم متعددة ممتازة احدها عن الآخر ويحصل من مجموعها الجسم يلزم تركب الجسم من هذه الاجزاء بالفعل وهي غير متناهية فيلزم وجود الغير المتناهي بالفعل وهو بط فلما بطل القسمان الاولان تعين الثالث وهو ان الاجزاء موجودة واحد لوجود الكل وهو الجسم وليس في الخارج الا امتداد واحد وهو الامتداد الجسمي المتصل الممتد بامتداد واحد لا تعدد ولا تكثر فيه اصلا في الخارج بل الكل له وجود واحد محض في الخارج بحيث يصح انتزاع تلك الاجزاء منه بضرب من التحليل وهذا الوجود وهي للاجزاء لان العقل بمعونة الوهم ينتزعها عن الكل ويفرض فيه شيئا دون شيء مولوي مبين **قوله** فيها اما معدومة صرفة اه المراد منها ما كان معدومة بنفسها وبمنشاء انتزاعها ومن قوله موجودة الموجودة بانفسها ووصف التعدد لازم للموجودية بنفسها لان الهويات اذن متعددة بديهة ومن قوله موجودة لوجود واحد الموجود بوجود لمنشاء لان وجوده منسوب اليها ولا يجوز ان يراد منه ان الاجزاء المتعددة لها وجود واحد بان يكون تلك الهويات متعددة متحدة في الوجود لان المحشي سيبطل بقوله فبطل ما توهم اه مولوي ظهور السند **قوله** فيها كيف اه يعني ان الوجود ليس له حقيقة الا نفس الموجودية المنتزعة وهذا معنى مصدري ليس له فرد

هي الحصص التي تحصل بالتقييد سواء وجد في ضمن الاضافة او الوصف فمناط تعدده وتكثره
انما هو تعدد المضاف اليه او الصفة فلو كانت للاجزاء حقايق متعددة صارت وجوداتها المضافة
اليها اليه متعددة فكيف يصح القول بان حقيقة الاجزاء متعددة موجودة بوجود واحد مولوي ظهور الله
قوله فيها فانهما سار في التحصيل اه هذا استشهاد على عدم كون الاجزاء التحليلية موجودة متعددة
لان وحدة الاتصال يعني كلها موجودة متصلة باتصال واحد كما ترى في الجسم المتصل فلو كانت
لها تعدد لم يكن الاتصال بينها لان التعدد ينافي وحدة الاتصال كما ينافي وحدة الوجود كما قام بينا
في كتابه المسمى بالتحصيل ان الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة الاتصال حقيقة لان الموضوع
الذي ثبت له المتصل بالحقيقة يكون جسما بسيطا متفقا بالطبع والماء والخمر جسمان مختلفان كيف
يكون المركب منهما متصلا بالحقيقة كك اجزاء الجسم اذا كانت مختلفة متعددة كيف يتصور الاتصال بينها
مع انها متصل مولوي مبين **قوله** فيها وكذا ما قيل اه يعني ما قام البعض من ان ذات الجزء التحليلي متقدم
على الكل في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى وجودهما وتصور معناهما يحكم بتقدم
ذات الجزء على الكل فذوات الاجزاء التحليلية يكون متقدمة على الكل في الوجود فصارت موجودة متعددة
ووصف الجزئية متاخر عن الكل لان الجزئية صفة تعرض للاجزاء من حيث كونها قطعة من الكل الغير
لشيء لما حققت ان الكل والجزء في الخارج امر واحد ليس في الخارج الا الكل والاجزاء موجودة لو
منتزعة عنه مولوي مبين **قوله** فيها مع ان وصف الجزئية اه يعني ان تاخر وصف الجزئية متحقق في كل فرد من الاجزاء
سواء كانت تحليلية او غير تحليلية فما وجه التخصيص في التحليلية كما يفهم من كلام هذا القائل ان ذات
التحليلية اه مولوي مبين **قوله** فيها فاحسن اعمال الروية اه بفتح الراء وكسر الواو والتفكر في القاموس روأت
في الامر نظرت وفكرت والاسم الروية في الصحاح الروية في الامر التفكر يعني فاحسن في عمل التفكر والتامل
بالتامل الصادق ولا تعجل مولوي مبين **قوله** فيها وكن على سلامة القريحة القريحة القلب يعني اختر

الحق من له قلب سليم لا يخطر فيه شک ولا ريب لخلاف الواقع فيه انتهى توضيح حاشية الحاشية مولوی مبين
قوله لان منشاء انتزاعها اه هو الجسم الغير المتناهي المقدار موجودة في الخارج لان من شرائط جريان
برهان التطبيق وجود ما يجري فيه بالفعل في الواقع اما بنفسه او بمنشاء وهذه الاجزاء وان لم يكن موجودة
بنفسها لكنها موجودة بوجود منشاءها اعني الجسم الغير المتناهي المقدار فيجري فيه برهان التطبيق باعتبار
المنشاء قاضي ارتضى عليخان قوله فمنشاء انتزاعها ليس كذلک اى ليس موجودا في الخارج اذ منشاء
تلک العدمات هو الاعداد المعدومة فحاصل الجواب ان قياس العدمات على الاجزاء المقدارية
قياس مع الفارق لان الاجزاء المقدارية وان لم يكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بوجود منشاءها
واما العدمات فليست موجودة لا بنفسها ولا بمنشاء انتزاعها فلا يجري فيها برهان التطبيق لان من شرائط
الجريان الوجود كما لا يخفى مولوی ظهور الحق قوله ثم لا يخفى ان هذا البيان اه هذا دفع الايراد بان هذا البيان
انما يجري في العدد ويجوز ان يكون الزايل غير العدد فلا يجري فيه هذا البيان فلا يبطل الازالة سط حاصله
ان بيان الاستلزام جار في اعدام المعدودات ايضا لان الزيادة والنقصان كما ان كلا منهما صفة
للكم بالذات وهو العدد الاكثر والعدد الاقل كذلک صفة للمعدودات بالعرض بواسطة عروض العدد لها
فيكون عدم الاقل وهو المعدود الاول مستلزما لعدم المعدود الاكثر كاستلزام اعدادهما فما يلزم في الاعداد
يلزم في المعدودات ايضا فلا يرد ان الامر الزايل لا ينحصر في العدد بل يكون عددا وغيره وهو المعدود فيجوز ان
يكون الادراک زوال امر اخر غير العدد ولا يثبت الترتيب بين هذه الامور لا من جهة نفسها ولا من جهة الاعدام
المتاخرة لعدم تحقق العدد الاقل والاكثر في هذه الامور لان هذا البيان كما يجري في العدد كذلک
في المعدود والشيء لا يخ منهما فبطل كون العلم من الامر الزايل سط فثبت المقصود
هو كونه حصولا مولوی مبين قوله فكذا الاكثر بالعرض وهو المعدود واتصافه بالاقلية
والاكثرية بواسطة عروض العدد له واما اتصاف العدد بهما فبالذات مولوی ظهور الحق

قوله والاستدلال علیه اه جواب سوال مقدر تقریر السوال ان کون العلم تحصیلا اذا کان من الامور
الوجدانیة فکیف یصح الاستدلال علیه لان ما یحصل بالاستدلال یکون نظریا والوجدانیات من البدیهیات
مع ان المص استدل علیه ایض والجواب ان الاستدلال علیه لا ینافی کونه من الامور الوجدانیة
ولا یستلزم کونه نظریا لان النظری ما یتوقف علی النظر ای لا یحصل بدونه لا ما یحصل بالنظر ویوجد
بعده فکون العلم تحصیلا بدیهی وان کان حاصلا بعد الدلیل لکنه لیس موقوفا علیه لحصوله بدونه ایض بالوجدان
قال فی المنهیة التوقف علی النظر غیر الحصول بالنظر سواء کان التوقف بمعنی الترتیب او بمعنی لولاه لامتنع
لان ما یحصل بالشئ لا یلزم ان یکون مرتبا علیه او ممتنعا بدونه انتهی والحاصل انه فرق بین التوقف علی النظر
والحصول بالنظر سواء کان التوقف بمعنی الترتیب ای وجوده بعد الشئ او بمعنی لولاه ای النظر لامتنع
حصول ما یتوقف علیه بان ما یحصل بالشئ لا یلزم ان یکون مرتبا علیه لان الشئ لا یترتب الا علی ما یمتنع
بدونه وما یحصل بالشئ قد یحصل بدونه ایض کالبدیهی فانه یحصل من التنبیه ولا یترتب علیه لوجوده بدون
التنبیه لو امکن ازالة الخفاء بشئ آخر سواه مولوی مبین قوله والا لکان العلم باحدهما اه ای ان لم
یکن الحاصل عند العلم باحدهما غیر الحاصل عند العلم بالآخر لکان عینه فیلزم کون العلم باحدهما
عین العلم بالآخر لاتحاد الحاصل الذی هو العلم فیهما مولوی مبین قوله وذلک لان الحاصل
اه دفع لما یتوهم من ان اتحاد الحاصل لا یستلزم اتحاد العلم لم لا یجوز ان یکون للشئ الواحد
حصولان فیکون العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلک هو الحاصل بحصول آخر والدفع ان
الحاصل الواحد لیس له الا حصول واحد لان الحصول بمعنی مصدری لتعدده وتوحده تابع لتعدد
المنسوب الیه وتوحده واذ هو واحد فالحصول ایض کک مولوی ظهور الله قوله وجه اخراه یعنی وجه عدم
اتحاد الحاصل فی العلمین لانه لو کان متحدا لزم ان یکون تحصیله غیر التحصیل الاول لما اشتهر ان النفس
لا تتوجه فی آن واحد الی شیئین فاذا علم زید مثلا العالم فی هذا الآن عمرو ثم علم فی آن آخر فان کان الحاصل

وتبين بطلان هذا في الحكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة وان
كون العلم تحصيلا لا ازالة من الامور التي نجدها في انفسنا ولا
نحتاج فيها الى بيان قوله الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير
الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر لما سبق

بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم

الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض

فلا يرد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون الادراك

زوال امر اخر غير العدد قوله فتبين بهذا ايضا تبين بان العلم

متصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما فتامل قوله

ولان كون العلم تحصيلا اه والاستدلال عليه ثانيا في كونه من

الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر ولو

لما سبق اه والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالاخر وفيه ان الا

الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد وجه اخر لو كان

الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم تحصيل

الحاصل غير التحصيل الاول لما اشتهر ان النفس في ازل واحد لا توجه

فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم به دون العلم بما عداه

الى شيئين قوله فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون

ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة

بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم

يتصف بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فلزم ان يكون

لكل معلوم امر مطابق له هذا لكن لقائل ان يقول فح لا حاجة الى

ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة

واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فقد بر وقد يقال

العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين

ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود اذ ليس له

وجود في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان

يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية وانت خبير بان الاشياء

اي ذلك المعلوم الذي ليس بموجود في الخارج عادة

قوله في الحاشية لكن ينبغي اه حاصله ان الصورة الموجودة في الذهن لها اعتباران احدهما من حيث
هي هي مع قطع النظر عن العوارض والثاني من حيث الاكتناف فهي معلوم بالاعتبار الاول وان لم
يكن كك بل يكون معلوما باعتبار الاكتناف فلا حاجة الى اثبات الوجود الذهني ولا يتصور انكاره كما
لا يتصور انكار الوجود الخارجي مولوي مبين **قوله** فيهما واشتباه احد العلمين بالآخر اه يعني ان العلم الحصولي و
الحضوري كانا متقاربين في الصورة الذهنية لان علمها من حيث هي هي علم حصولي ومن حيث اكتنافها
بالعوارض علم حضوري لانها في هذه المرتبة صفة من الصفات وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري
فبهذا التقارب اشتبه احد العلمين بالآخر وقد الصورة الحاصلة في الذهن من الخارج علم حصولي
معلومه ما في الخارج والعلم المتعلق بالصورة سط علم حضوري ولم يفهم ان للصورة مرتبتين في
مرتبة معلوم للعلم الحصولي وفي مرتبة اخرى علم فافهم هذا توضيح الحاشية المنهية مولوي مبين **قوله**
في الحاشية لقائل ان يقول اه حاصله ان القول بعدم الاشياء في الخارج سط سواء كان في العقول
المجردة او غيرها غير صحيح لان العقول مع ما فيها من الصور علل لجميع الاشياء الخارجية والذهنية
فلو انتفت انتفى جميع الاشياء ومنها العلم فيكون منتفيا ايض لانتفاء علته فمن اين علم الحاكم بوجود العلم
على هذا التقدير وعدم تغيره ولعل هذا الحكم ببديهة الوهم لا ببديهة العقل الصافي عن شائبة الوهم لانه يدل على خلاف
ما علمت وزعم هذا الحاكم كزعم قوم قالوا انا نعلم تقدم طوفان نوح ع على بعثة موسى ع على تقدير عدم الافلاك
وحركته مع انه بديهة الوهم لان البرهان يدل على خلافه وهو ان التقدم والتاخر بالذات انما هو في الزمان
وفي الزمانيات بالعرض ومقداره ليس الا حركة الافلاك فكيف يتصور التقدم والتاخر مع عدمها كما تقرر
في موضعه مولوي مبين **قوله** فالمراد اه جواب سوال مقدر تقرير السوال ان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة
وحصول الصورة معنى مصدري لا يتصف بها فكيف يكون العلم بمعنى الحصول والجواب ان في العبارة
تسامحا ليس المراد من حصول الصورة المعنى المصدري كما هو الظ بل المراد به الصورة الحاصلة فهي العلم

انما یکون بحصول الصورۃ ثم قال المحشی ان المراد منه الصورۃ الحاصلۃ فثبت من ہ ان مورد القسمۃ ہو الصورۃ الحاصلۃ لا الحصول مولوی ظہور الله **قوله** انما لم یعمم اہ یعنی ان المصنف ما اورد العلم بحیث یکون عاما شاملا للتصورات بل اورده علی طریق عمومه وشموله لاقسام التصدیقات لان شمول العلم للتصورات ظ لا حاجة الی الاشارۃ الیه وفی التصدیقات وان کان شموله لبعض اقسامها کالتصدیق المطابق الجازم ظاہر الکن لبعض اقسامه کغیر المطابق وغیر الجازم ما کان ظاہرا بناء علی توہم ان المطابقة المعتبرۃ فی الصورۃ المطابقة لما فی نفس الامر فاورده لیعلم شموله لغیر المطابق وغیر الجازم مولوی مبین **قوله** بخلاف شموله اہ جواب سوال مقدر تقریر السوال ان شمول العلم للتصدیقات المطابقة والجازمة ایضا ظ فما وجه ذکرہما دون التصورات والجواب لان شمول العلم لهما وان کان ظ لکنه اوردہ بواسطة مقابلیهما الذین شمول العلم لهما غیر ظ بناء علی قولهم ان المطابقة المعتبرۃ فی الصورۃ المطابقة لما فی نفس الامر فذکر المطابقة والجازمة تلبس بالذات مولوی ظہور الله **قوله** لکن اوردہ اہ جواب سوال مقدر انه لما کان شمول العلم للتصدیقات المطابقة والجازمة ظاہرا فما وجه تعرضهما بلا حاجة الجواب اوردہما بواسطة مقابلیهما وہما الغیر المطابق وغیر الجازم فذکرہما لیس بالذات بل تبعا لمقابلیهما مولوی مبین **قوله** التصور اہ یعنی للتصور ثلث معان الاول ہو حصول صورۃ الشیء فی العقل والثانی حصول صورۃ الشیء فی العقل فقط وہذا یحتمل وجہین احدہما ان یکون مع اعتبار عدم الحکم والثانی مع عدم اعتبار الحکم فالتصور بالتفسیر الاول ای حصول صورۃ الشیء بدون قید فقط فیه عموم صرف واطلاق محض لا قید ولا خصوصیة فیه اصلا ویتعلق بکل شیء لان کل شیء یمکن حصول صورته فی الذہن ویصدق علی نفسه لانه یصدق علی نفس التصور انه متصور لان مفہومه ایضا حاصل فی العقل وعلی نقیضه وہو اللاتصور لان کل واحد من الصورۃ الحاصلة نقیضها من المفہومات الذہنیة دون الموجودات الخارجیة وہذا الحمل حمل عرضی ای النقیض

بایں ثابت ... (margin notes)

وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم
اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق جازما او غير جازم
فيشتمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني
الكلية الشاملة وعن الصناعات الخمس واذا تقرر هذا فنقول

فسر التصور بامور

المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا او عدمت في الخارج لا تتغير علينا
بها كما يحكم به البداهة فذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا ثبت
ما ذهب اليه المحققون ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فان
للمناقشة فيه مجالا قوله وذلك هو المراد بحصول الصورة فانما المراد
بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة واللامطابقة انما
هي متحققة فيها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق
هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة كما حققناه قوله ويجب ان يكون
اه وانما لم يعمم العلم بحيث يشتمل التصورات ايضا لان شمول العلم لها
ظ بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة فانه ولو
للتصديقات المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اورد
بواسطة مقابلتهما قوله فسر التصور اه التصور بالتفسير

احدهما بانه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى لا اعتبار
للعلم ثانيها انه عبارة عن صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما
حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشيء مع عدم
اعتبار الحكم وبهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم
واخص منه بالتفسير الاول لانه جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور
احدها بانه عبارة عن الحكم

الاول كان في طرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى تعلق بكل
شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسير

لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون

الاخرين وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون
ولذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل

لامتناع ... بحسب التعلق

العرضي على جميع التقادير قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو
مورد القسمة قوله وهو محتمل لوجهين غير محتمل للوجهين
الاخرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدمه
وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ولا معهما
للساذجية في مقابلة الحكم قوله وبهذا التفسير الا لا يخفى عليك
انه بين النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه
بحسب الصدق ايضا قوله بانه عبارة عن الحكم والاذعان الحكم

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸

قوله وهو غير محتمل للوجهين اه فيه اشارة الى ان التصور بالمعنى الثاني وهو حصول صورة الشي في العقل فقط فيه اربعة احتمالات اولها حصول صورة الشي مع اعتبار عدم الحكم والثاني مع عدم اعتبار الحكم والثالث مع عدم اعتبار الحكم وعدمه والرابع مع عدم عدم اعتبار الحكم والفرق بين هذه الاحتمالات ان في الاول يعتبر عدم الحكم وفي الثاني لم يعتبر وفي الثالث الحكم وعدمه كلاهما ليسا بمعتبرين بان يكونا داخلين فيه وفي الرابع لم يعتبر عدم الحكم مع السكون عن الحكم والثاني اعم من الاول واخص من المعنى الاعم السابق والثالث اعم منهما والرابع اعم من الثلثة الاول فالتصور فقط يحتمل للاولين دون الاخيرين لمنافاتهما للساذجية اما منافاة الاول منهما لها فظ لانه لما لم يعتبر فيه الحكم وعدمه فهو في مرتبة الاطلاق المحض وهو ينافي الساذجية التي في مرتبة التقييد بعدم الحكم واما منافاة الثاني فلانه لما لم يعتبر فيه عدم الحكم امكن الاجتماع مع الحكم فلم يبق ساذجا ويلزم التباين بين التصور والتصديق وكذا يلزم كون قسيم الشي قسما منه كما لا يخفى مولوي ولي الله **قوله** ويقابلها الحكم اه هذا دليل لعدم احتمال التصور بالتفسير الثاني وهو حصول صورة الشي في العقل فقط لهذين الوجهين الاخيرين وفيه لف ونشر مرتب بان يتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني حاصله ان التصور المذكور تصور ساذج متقيد بعدم الحكم والوجه الاول من الوجهين الاخيرين لما لم يعتبر فيه الحكم ولا عدمه فكان في مرتبة الاطلاق وهذا المرتبة غير ملائمة للساذجية اذ الساذج متقيد بعدم الحكم فكيف يحتمل المتقيد ما هو في مرتبة الاطلاق وكذا الوجه الثاني غير ملايم لمقابلة الحكم لانه لما لم يعتبر فيه عدم الحكم يمكن فيه وجود الحكم فكان محتملا له فلو احتمله التصور الساذج الذي هو قسيم الحكم يكون محتملا للحكم فيكون المحتمل للشي مقابلا له وهو غير ملايم للمقابلة مولوي حسين **قوله** لا يخفى عليك اه هذا تنبيه على ناقل المص

هو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني منه اه فيه بيان النسبة بين الوجهين اللذين يحتملهما
التصور بالتفسير الثاني وهو حصول صورة الشئ في العقل فقط وبيان النسبة بين التفسيرين
بمعنى التصور ايضا توضيحه انه لما دل كلام المص على ان التصور بمعنى حصول صورة الشئ
مع عدم اعتبار الحكم اعم من التصور بمعنى حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم
اذ الاول جاز ان يكون مع الحكم من غير اعتباره بخلاف الثاني اذ لم يوجد الشئ مع اعتبار
ضده واخص من التصور بمعنى حصول صورة الشئ في العقل لجواز كونه مع اعتبار
الحكم ظهر النسبة بين الوجهين بان الوجه الثاني اعم من الوجه الاول بحسب
المفهوم وظهر النسبة بين التفسيرين بمعنى ان التصور بالتفسير الاول اعم من
التفسير الثاني اما عن الاول فقط بوجود المط في المقيد واما عن الوجه الثاني لجواز ان
يكون الاول مع اعتبار الحكم بدون الثاني مولوي مبين **قوله** ويظهر منه اه
اى من بيان النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم ليظهر النسبة بينهما بحسب
الصدق ايضا فظ هذا الكلام يدل على ان النسبة بينهما بالعموم والخصوص كما هو
المفهوم كك العموم والخصوص بحسب الصدق وهذا ظ على الاحتمال الاول في تقرير
كلام المص ولا يظهر على الاحتمال الثاني في تقريره ونقل عن المحشي في الحاشية فيه انه
لا يفهم من تبين النسبة بحسب المفهوم بينهما بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه
بحسب الصدق ايضا اللهم الا ان يقال لما تبين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج
نسبة بينهما بحسب الصدق انتهى حاصله ان النسبة بحسب الصدق ليس نسبة العموم كما هو بحسب المفهوم
فلا يظهر من تبين النسبة بحسبه وهي العموم تبين النسبة التي هي غير العموم فلم يصح قول المحشي ويظهر منه اه الا
ان يقال معناه انه اذا التفت الى الخارج وتضم مقدمات خارجية ليظهر النسبة بحسب الصدق وهو كما انه

مولوي مبين

ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه
عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا وثانيها بانه عبارة عن نفس
النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال متن

على معان اربعة الاول جزء القضية اعني وقوع النسبة او لا وقوعها
والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على الربط
احد المعنيين بالايجاب او سلب الربط والرابع التصديق على مذهب
البعض قوله وفسر الحكماء الحكم انما هو بالتفسير الاول على
الحقيقة وبالتفسير الاخرين على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان و
القبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع
قوله وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير
في هذا المقام غير مناسب لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق الحكم
جزء القضية قوله لان الانتساب فعل لا يخفى ما فيه فافهم قوله والعلم
انفعال لان المذهب المتصور في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر
في موضعه ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال اعلم ان

مشهور اورده الشيخ فى الهيات الشفاء واجاب عنه حيث

قال لقائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات

مجردة عن موادها وهى صور جواهر واعراض فان كانت

صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا

فان الجواهر لذاته جوهر فمهيته لا يكون فى موضوع البتة

ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت

الى الوجود الخارجى فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه

موجود فى الاعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة

لمهية الجواهر المعقولة فانها مهية من شانها ان يكون موجودة

فى الاعيان لا فى موضوع اى ان هذه المهية معقولة عن

وجودها فى الاعيان ان يكون لا فى موضوع واما وجوده

قوله فی الحاشیة لان التحقیق اه حاصله ان المقولات لیستع لو کانت اقسا بالاعراض الموجودة یلزم ان یکون مقولة الاضافة وغیرہا کالفعل والانفعال والوضع التی من المقولات النسبیة ولیست موجودة فی الخارج خارجیة عنہا مع انہم عدوہا من الاقسام التی ہی من اقسام الاعراض الموجودة مولوی مبین **قوله** فیہا والصواب فی الجواب اه حاصله ان مراد القوم بحصر العرض فی المقولات حصر الاعراض الموجودة فی نفس الامر سواء کانت فی الذہن او فی الخارج ولا یکون من الاعتبارات المحضة مولوی مبین **قوله** فیہا والموجودة اه یعنی انه یوجد فی الذہن امران الاول الحقیقة العلمیة وہی الحالة الادراکیة وثانیہا الحقیقة الحاصلة فی الذہن من حیث ہے ہے مع قطع النظر عن لحاظ العوارض واکتناف الصور بہا وکل منہما مندرج تحت مقولة الاولی فی الکیف والثانیة فی مقولة الاخری من مقولة الجوہر او غیرہا کما سینکشف علیک انہا تابعة لما ہی صورة له فان کان من مقولة الجوہر تکون ہذہ الیضا منہا وان کانت تحت مقولة من مقولات العرض تکون ہذہ الصورة الیضا منہا واما الحقیقة فی الذہن من حیث انہا مکتنفة بالعوارض الذہنیة بان یکون القید ای العوارض خارجیا عنہا والتقیید ای انتسابہا الیہا داخلا فیہا او یکون کل منہما داخلا ای المرکب من العارض والمعروض بمعنی مجموعہا فلا شک انہا من الاعتبارات الذہنیة ولیست لہا وجود فی نفس الامر لان وجود النفس الامری عبارة عما یکون من غیر اعتبار معتبر وہذا الوجود انما ہو بالاعتبار ؕ

اما عدم کونہا موجودۃ فی نفس الامر بہذا الاعتبار فلان التقیید امر اعتباری
والمرکب من الاعتباری وغیرہ اعتباری اما الاول فظ واما الثانی فلان
التقیید الذی ہو من الامر الاعتباری معتبر فیہ ولیس لہ وجود فی نفس الامر
واذا لم یکن الجزء موجودا فی نفس الامر کیف یکون الکل موجودا فیہا
فظہر ان الصورۃ من حیث ہی ہی من مقولۃ الجوہر مثلا او من غیرہا
لا یصدق علیہا انہا موجودۃ فی الموضوع وہو الذہن لانہا لا یلاحظ
فیہا فی ہذہ المرتبۃ کونہا فی الذہن مولوی مبین **قولہ** فیہا ولما کان
الاطلاع علیہ موقوفا الخ جواب سوال مقدر لقائل ان یقول لما کان ہذا
الجواب صوابا فلما ذکر فی الحاشیۃ الجواب الضعیف امشار الیہ بقولہ
اللہم الخ وترک الصواب فاجاب عنہ المحشی بان الاطلاع علی ہذا
الجواب موقوف علی کلام یاتی بعد ذلک فلذا لم یوردہ واورد الجواب
الغیر المرضی واشار الی عدم الارتضاء بہ ہذا تلخیص ما فی الحاشیۃ مولوی
مبین **قولہ** ثم اشکال الخ حاصلہ ان العلم من الکیفیات النفسانیۃ واذا
کان حصول الاشیاء بانفسہا فعلم الجوہر یکون بحصول صورتہ فی النفس
فکان صورۃ الجوہر فی الذہن جوہرا لکونہا حاصلۃ بنفسہا وہی علم والعلم
من مقولۃ الکیف فصار الشئ الواحد وہو الصورۃ الجوہریۃ جوہرا
وکیفا مع ان الجوہر والکیف مقولتان متباینتان فصدقہما علی
شئ واحد ممتنع فمناط الاشکال الاول لزوم کون الشئ الواحد جوہرا
وعرضا ومناط الاشکال الثانی لزوم کون الشئ الواحد جوہرا وکیفا مولوی مبین

في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر
اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع انتهى ولا يخفى
عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر
العرض في مقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة
بالذات للكل الا ان يكون مرادهم حصر الاعراض في الخارج
وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع
لان الوحدة ليست من الموجودات الخارجية والنقطة من
مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث
قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة للخط
ثم ذا اشكال اخر هو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان
يكون الشيء الواحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما

على شئى واحد ممتنع وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتاخرين
بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم حاصل
في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقايم بالذهن
وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتامل الصادق ان
القايم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم
ونفسه فهو جمع بين المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط
عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي بامتناع ذلك بان
يقال انا لا نعني بالعلم الا ما هو منشاء الانكشاف ولا شك ان الصورة
الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب
فمنشاء الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القايم
بالذهن ايضا منشأ الانكشاف يلزم حصول الحاصل على انه يلزم

قولہ وحاصلہ اہ ہذا رد علی جواب القوشجی باستلزامہ الجمع بین المذہبین وہو حصول الاشیاء بانفسہا و باشباحہا تقریرہ ان ما اجبتم بہ مسلم بحسب الظ واما بالتامل الصادق فغیر مسلم لاستلزامہ الجمع بین المذہبین ای حصول الاشیاء بانفسہا لان الحاصل فیہ عین المعلوم و باشباحہا لان القایم بہ شبح المعلوم ومثالہ و الالزم المحذور المذکور مولوی مبین **قولہ** وانت تعلم اہ یعنی ان القول بان العلم ہو القایم بالذہن قول بلا دلیل ولیس بتحقیق وان کان بحسب الظ صحیحا مولوی مبین **قولہ** بل النظر الدقیق اہ ہذا ترق من کلام سابق حاصلہ انہ لیس فیہ سقوط فقط عن درجۃ التحقیق بل یظہر امتناعہ بالنظر الدقیق بان العلم لایکون الا ما ہو منشاء الانکشاف کما ہو الظ والصورۃ الحاصلۃ کافیۃ فی الانکشاف کما یشہد بہ الحدس الصایب ولایکون منتظرا بعد الصورۃ الحاصلۃ فی انکشاف ما حصل منہ الصورۃ الی امر اخر فلو کان القایم فی الذہن ایض منشاء لانکشاف الشئ الذی حصل للصورۃ الحاصلۃ یلزم تحصیل الحاصل مولوی مبین **قولہ** علی انہ یلزم اہ ہذا بیان محذور اخر علی جواب المحقق القوشجی حاصلہ انا نعلم ان الصورۃ الحاصلۃ کافیۃ للانکشاف فہی علم لانا لانعنی بالعلم الا ما ہو منشاء للانکشاف والصورۃ قد تکون جوہرا فیلزم ان یکون تلک الصورۃ علما وعرضا وکیفا وجوہرا فعاد الاشکال مولوی ظہور الدین

قولہ ضرورۃ ان المہیۃ اہ حاصل ہذا الایراد ان القول بانقلاب المہیۃ بانقلاب الوجود باطل لبداہۃ العقل ضرورۃ ان ذاتی الشیٔ داخل فی قوام مہیتہ وتحصیل حقیقتہ فلا یمکن انفکاکہ فی شیٔ من الظروف والقول بانہ بحسب کل وجود یحصل ذاتیات یتقوم بہا مہیتہ ضروری البطلان فان ذاتیات الشیٔ لا یختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود بل لعبد العقل حدیث الانقلاب من الممتنعات مولوی ولی اللہ **قولہ** والعقل لعبد قلب اہ ہذا انما یصح اذا کانت مرتبۃ المہیۃ متقدمۃ علی مرتبۃ الوجود وکون انحفاظ المہیات فی انحاء الوجودات ومعروضۃ لہا واما اذا کانت المہیۃ تابعۃ للموجودات فلا استحالۃ عند العقل بانقلابہا کما عرفت مولوی مبین **قولہ** علی ان ہذا القایل اہ ہذا رد بالعلاوۃ علے المجیب وحاصلہ ان الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن لعبد الانقلاب الی الکیفیۃ بل ہی جوہر ام لا علی الاول یلزم کون الشیٔ الواحد جوہرا وکیفا وعلی الثانی حصل لہ شیٔ اخر مخالف لہ بالمہیۃ وہو الشبح والمثال مع ان الدلایل التی دلت علی الوجود الذہنی لو تمت تدل علی ان الحاصل فی الذہن نفس الشیٔ لا شبحہ ومثالہ مولوی ظہور اللہ **قولہ** وما قال اہ ہذا رد علی ما بنی المجیب جوابہ علیہ من ان مرتبۃ المہیۃ متاخرۃ عن مرتبۃ الوجود بان القول بتقدیم مرتبۃ الوجود علی المہیۃ ایضا لظ لان مرتبۃ المہیۃ مرتبۃ المعروض لانہا معروضۃ لہا والوجود عارض لہا ومرتبۃ الوجود مرتبۃ العوارض ولا شک ان مرتبۃ المعروض مقدمۃ علی مرتبۃ العوارض لانہا ہی التی تکون عارضۃ ولاحقۃ للشیٔ فما لم یکن الشیٔ اولا فکیف یکون عارضۃ لہا مولوی مبین **قولہ** فی المہیۃ اذا کان مرتبۃ العوارض اہ حاصلہ انہ اذا کان مرتبۃ المعروض متقدمۃ علی مرتبۃ العارض یلزم اجتماع النقیضین لان العارض ح لا یکون ثابتا فی مرتبۃ المعروض لتاخرہ عنہا فیکون عدم العارض فی ہذہ المرتبۃ والا ای وان لم یکن العدم ایضا فی ہذہ المرتبۃ یلزم ارتفاع النقیضین ای الوجود والعدم معا فلا بد من عدم العارض فی ہذہ المرتبۃ مع ان العدم ایضا من العوارض

حال کونه مضافا الی المعروض فیلزم وجود العارض حین عدمه وهو اجتماع النقیضین وهو مح والمستلزم له باطل فبطل القول بتقدم مرتبة المعروض علی مرتبة العارض مولوی مبین **قوله** فیها فنقول العدم الذی هو العدم اه حاصله منع کون العدم الذی هو نقیض الوجود من العوارض لانه عبارة عن السلب البسیط والعارض ثبت للمعروض ولا ثبوت للسلب البسیط بل العارض انما هو السلب العدولی لانه عبارة عن السلب الثابت ففی مرتبة المعروض یکون عدم العارض بمعنی السلب البسیط بان یکون وجود العارض مسلوبا عن مرتبة المعروض ولا یلزم منه ان یکون عدمه ثابتا له لیلزم وجود عارض من العوارض فی هذه المرتبة مولوی مبین **قوله** فیها والضا ارتفاع النقیضین اه حاصل هذا الجواب منع الملازمة بین عدم کون العارض فی مرتبة المعروض وبین کون العدم فیه لجواز ان لا یکون شئ منهما فی هذه المرتبة ولا یلزم ارتفاع النقیضین المستحیل لان ارتفاع النقیضین مط لیس بمح انما المح ارتفاع النقیضین فی نفس الامر وهو لا یلزم المح لان هذا الارتفاع فی المرتبة وهو لیس بمح لانه یرجع الی ارتفاع المرتبة عن النقیضین یعنی ان الوجود والعدم لیسا فی مرتبة المهیة یعنی ان مرتبة المهیة مسلوبة عنهما وهذا صادق لیس بمستحیل کما یقال ان وجود المعلول وعدمه لیس فی مرتبة العلة بمعنی ان العلة مرتفعة عن وجود المعلول وعدمه وهذا صحیح کما نراه لیس بمح **قوله** فیها تحقیق المقام اه حاصل التحقیق رد الجواب الثانی بمنع عدم استحالة ارتفاع النقیضین بان النقیضین لیسا مرتفعین بل احدهما متحقق والاصل ان للارتفاع القایل به یعتبر تحقق احدهما ایض تقریره ان نقیض وجود العارض فی مرتبة المعروض سلب وجوده فی هذه المرتبة علی طریق نفی المقید ای الوجود فی هذه المرتبة ولیس نقیضه سلب وجوده علی طریق النفی المقید ای السلب المتحقق فی هذه المرتبة فاذا قیل ان الوجود لیس فی المرتبة فقد تحقق نقیض الوجود فیها وهو سلب المقید فمن قال بجواز ارتفاع النقیضین فی المرتبة یقول تحقق احدهما فیها

من حيث لا يدري به لان نقيض الوجود فيهما هو سلب تلك الوجود ولا شك في تحققه **قوله**
فيها مع ان استحالة سلب النقيضين اه حاصله المنع على قوله انما المستحيل ارتفاعهما في نفس الامر
لا ارتفاعهما في المرتبة تقريره ان سلب النقيضين مطلقا سواء كان في نفس الامر او غيره
وخصوصية ظرف دون ظرف لا دخل لها في الاستحالة بل هو ممتنع في نفسه في اي ظرف كان
مولوي مبين **قوله** فيها كيف اه تائيد لكونه مستحيلا في نفسه حاصله ان ارتفاع النقيضين في
ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف لانه اذا انتفى الوجود في ذلك الظرف تحقق
سلبه فيه واذا انتفى السلب عنه على تقدير ارتفاع النقيضين فتحقق السلب وسلب السلب معا
وهو اجتماع النقيضين فارتفاعهما يستلزم اجتماعهما وهو ممتنع بالضرورة فالمستلزم له ايضا كذلك
مع مولوي مبين **قوله** فيها واما التمسك بان سلب النقيضين اه هذا اشارة الى جواب من قال ان
سلب النقيضين في المرتبة ليس ارتفاعهما في تلك المرتبة ليرجع الى اجتماعهما وتمسك بان سلب
النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين يعني مرتبة الماهية مسلوبة عن الوجود والعدم
والاستحالة فيه لانهما في مرتبة العوارض وليسا في مرتبة الماهية لان الوجود والعدم مرتفعان ليلزم
اجتماعهما تقرير الجواب ان هذا القائل اشتبه عليه احد معنى العدم بالآخر ولم يفرق بين السلب البسيط
ونفي المقيد وبين السلب المقيد والنفي المقيد مع ان بينهما فرقا بينا فيه سلب النقيضين اي الوجود
والعدم في مرتبة الماهية يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلب هذه المرتبة عن ذلك لان
الكلام في سلب الثبوت ونفي المقيد وهو ليس الا ما ذكره وسلب الشيء عن الشيء وسلب سلبه
عنه بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من ان يكون له امر وان لا يكون
ذلك الامر يعني ان لا تكون المرتبة ثابتة للوجود والعدم ولا مسلوبة عنهما مولوي مبين **قوله**
فيها فسلب وجود المعلول اه هذا بيان فساد ما قيل من جواز سلب العلة عن الوجود وسلبها عنه وهذا كما ترى مولوي مبين

ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما تفطنت فعاد
الاشكال واجاب عنهما بعضهم بان الجوهر بعد ما
وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية
متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى عليك ان هذا
المذهب خارج عن مسالك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها
لا يختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود والعقل بعد قلب
الماهية من الممتنعات على ان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء
الجوهرية او ببقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول
بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال وما قال
مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة
الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض ولا شك

ان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض فان قلت

التقدم عند القوم منحصر في التقدمات الخمس المشهورة وتقدم

المعروض على العارض ليس شيئا منها اما التقدم بالزمان

والتقدم بالشرف فظ واما غيرهما فلان التقدم بالطبع تقدم

بحسب الوجود والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب والتقدم

يعني ان وجودها يجب ان يكون مقدما على وجوده ١٢ عماد

بحسب الرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا او

المتاخر متقدما قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات كما صرح به

والمعروض لا يجوز تاخيره عن عوارضه ١٢ — اى تقدمات الخمس المشهورة ١٢

المحقق الطوسي في نقد التنزيل وقد عبر الشيخ في الهيات الشفا

عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه بالتقدم

بالماهية والقوم انما حصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود وقد اجاب

بعض المحققين عن كون العلم جوهرا وكيفا بان عدهم العلم

وهو المحقق الدواني ١٢

من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية

يعني على الحقيقة

بالامور العينية وهذا ايضا كما تراه خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق

اي القول بكون العلم كيفا على سبيل المجاز مولوی فضل امام

واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم كيف بمعنى العرض

وهو مولانا شمس الدين الخفري ١٢ اي الاشكال الثاني ١٢

العام وهو اعم من المقولة اذ الكيف الذي هو المقولة معناه ماهية

اي الكيف بمعنى العرض العام

اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل

خرج به الجوهر

الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف

خرج به مقولة الكم ١٢ — خرج به باقي المقولات الا النسبة ١٢

الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا

يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء

النسبة ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين

يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص

مثلا وانا اقول بالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت

ولا ذهان يحصل لها وهو ليس بحاصل لها وقد تكون في الاعيان محلا

لذلك الوصف عليها فيقيم مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك ان المحمول

في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه بلا تكلف

في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل

عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن

وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في الذهن عرض

لانه موجود في الموضوع وتابع للوجود الخارجي لانه متحد معه في المهية النوعية وان كان

ليفاقد للاين كيف وان كان جوهرا فهذا الاين جوهر واطلاق العلم على الحاصل في الذهن

من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعلم

الاعراض من مقولة الكيف والمعروض ليس الا اعراضا وتابعا للوجود الخارجي ولقد طال

الكلام في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقدام وزلت

قوله بعد تسليمه اه فيه اشارة الى الرد بان القوم لم يظهر من كلامهم للكيف معنيان انما له معنى واحد
يطلقونه على العلم ولعله اخذه من قول الشيخ في عيون الحكمة فانه ذكر للعرض معنيين احدهما الموجود
في الموضوع والثاني مهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والمعنى الثاني هو المنافي للجوهر
دون الاول فالظاهر ان المقولات المتنافية اقسام بهذا المعنى المنافي والشيخ صرح ان العلم عرض
بالمعنى الاول دون الثاني فعلم انه غير مندرج تحت الكيف المقولة مولوى عبد العلى **قوله** التشكل بالصورة
الجزئية اه تقريره انه لا يصدق تعريف الكيف بمعنى العرض العام المأخوذ فيه عدم النسبة والقسمة على
الصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة كابوة زيد والمقدار المتشخص كذراع من الجسم
لوجود النسبة في الاولى والقسمة في الثانية فحاصل اشكال المحشي ان الجواب المذكور وان يدفع الاشكال
بلزوم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا لكنه لا يقلع مادة الاشكال وهو صدق المتباينين على شئ واحد
كلزوم كون الشئ الواحد كيفا واضافة او كما مولوى ظهور الله **قوله** وانا اقول وبالله التوفيق اه
تلخيصه ان الشئ اذا حصل في الذهن يحصل له وصف ولا يحصل هذا الوصف له وقت كونه في الخارج
بان يقال انه صورة علمية وعلم ولا شك ان الوصف اذا حمل على ذلك الشئ وصار قضية فمحمول تلك
القضية لا يكون نفس موضوعها ولا جزء لها والا لكان محمولا على هذا الموضوع حين وجوده في
الخارج ايضا لان الذات والذاتيات لا تختلف باختلاف الوجود بل لا ينفك عن الذاتيات اينما
وجدت مع ان هذا الوصف لا وجود له في الخارج فعلم انه ليس عين الذات ولا جزء لها فيكون خارجا
عنها ومحمولا عليها فصار هذا الحمل العرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو هذا الوصف
وهو من مقولة الكيف يصدق رسم الكيف عليه وهو ليس متحدا مع الحاصل في الذهن بل غيره و
الحاصل في الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وهو الذهن وتابع للوجود الخارجي لانه متحد
في المهية النوعية فان كان الموجود الخارجي كيفا يكون هذا الحاصل ايضا كيفا وان كان الموجود الخارجي